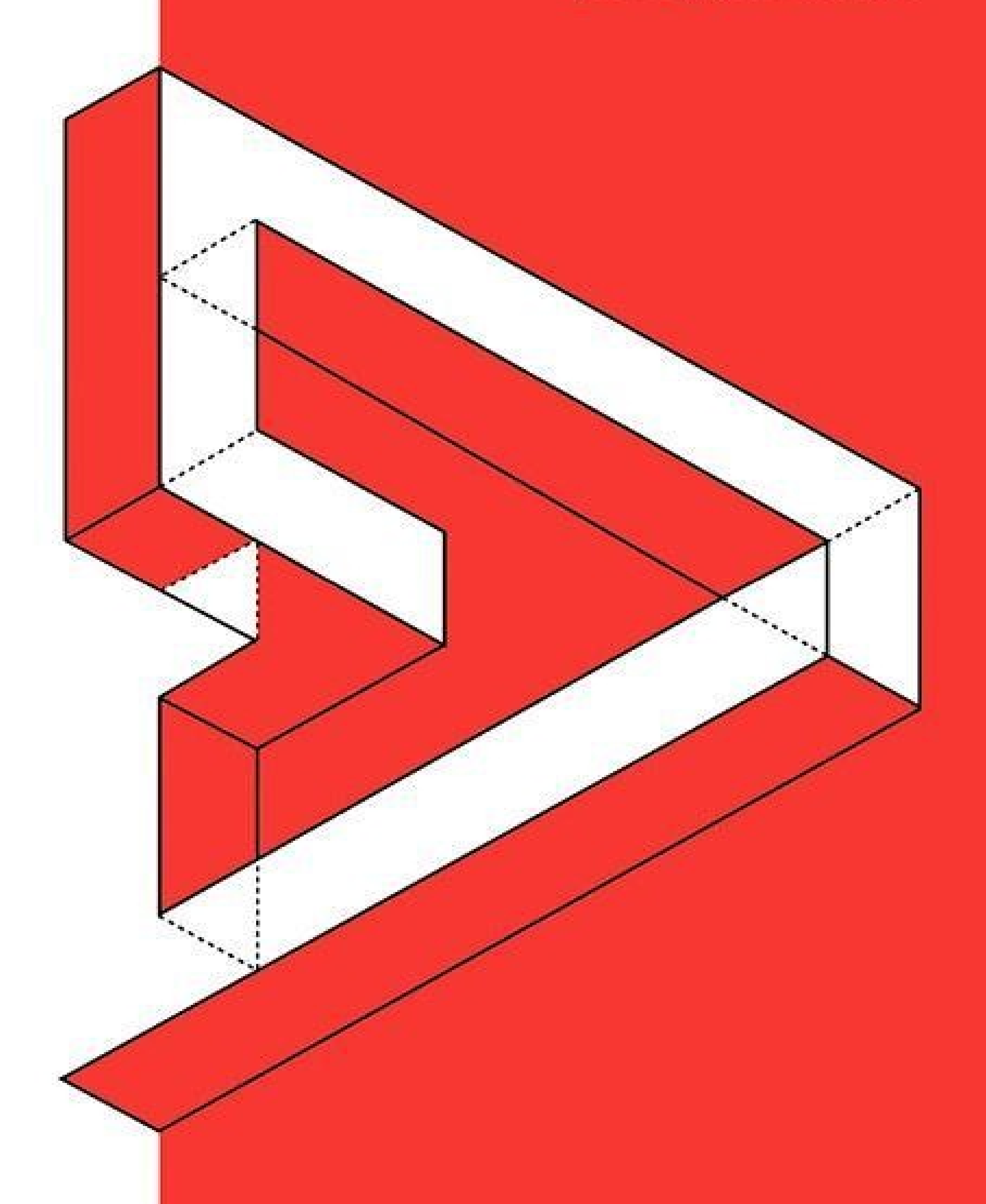
MARK FISHER

REALISMO CAPITALISTA

¿No hay alternativa?



Como dijera alguna vez Fredric Jameson, hoy parece “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Después de la caída del muro de Berlín, el capitalismo logró erigirse como el único sistema político-económico viable; una situación que la crisis bancaria de 2008, lejos de poner fin, agravó. Este libro analiza los principales rasgos y mecanismos de este realismo capitalista, como el marco ideológico en el cual vivimos. Utilizando ejemplos de la política, el cine, la música y la literatura, Mark Fisher demuestra de qué manera el realismo capitalista permea todas las áreas de la experiencia contemporánea, cubriendo el horizonte de lo pensable y obturando la capacidad de imaginar un nuevo escenario cultural y sociopolítico.

El famoso eslogan de Margaret Thatcher, según el cual “no hay alternativa”, situó al liberalismo económico y con ello al libre comercio y la desregulación del mercado como el mejor y único modo para organizar las sociedades modernas. Realismo capitalista indaga en los numerosos efectos nocivos que esta “ontología de los negocios” tiene para la vida pública, dejando al desnudo que el capitalismo es todo menos un orden natural inevitable y eficiente. La precarización del trabajo, la intensificación de la cultura del consumo, la expansión de la burocracia y de los mecanismos de control social, la gerencialización de la política, la mercantilización de la educación y el aumento de padecimientos mentales como el estrés, la depresión y los desórdenes de atención se muestran bajo esta perspectiva ya no como “errores honestos” de un sistema que tiende al bien común, sino como dispositivos orientados a bloquear toda capacidad colectiva de transformación. Ante este escenario, el único antídoto posible esbozado por Fisher en los dos textos que componen el Apéndice y que se agregan especialmente para esta edición, pasa por la revitalización de una esfera pública que asuma las raíces sociales de nuestra infelicidad.

Lectulandia

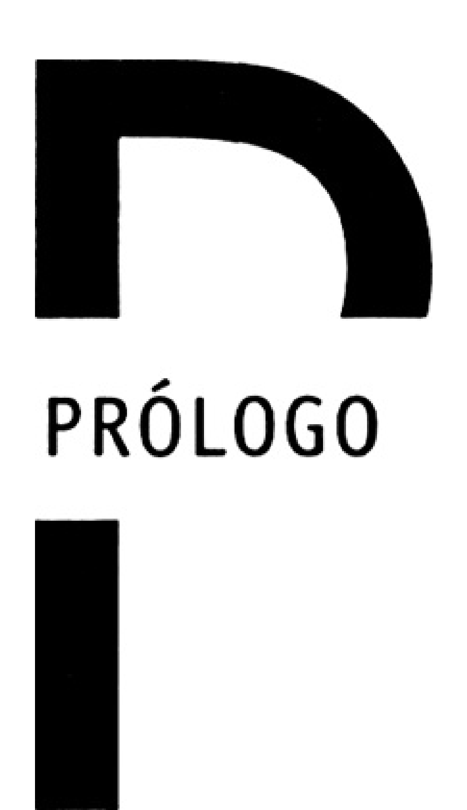
Mark Fisher

Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?

ePub r1.0
Titivillus 06.08.2019

Título original: *Capitalist Realism: Is there no alternative?*
Mark Fisher, 2009
Traducción: Claudio Iglesias

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Publicado en el Reino Unido hacia fines de 2009, este primer y breve libro del crítico musical y teórico de la cultura Mark Fisher lanzó no pocas ondas de choque en círculos culturales izquierdistas británicos, hasta rápidamente propagar su acerada diagnosis acerca de la actual crisis sistémica a otras distancias geográficas. Esta traducción es ahora la oportunidad para calibrar el alcance de estas ondas y la pervivencia de un concepto: el realismo capitalista. Como reconoce el autor, la expresión «realismo capitalista» no es nueva, pues ya un grupo de artistas alemanes (Richter, Polke y otros) la acuñaron a comienzos de los 60 para nombrar una corriente pictórica. Haciendo un guiño irónico al realismo socialista, su originalidad reside, sin embargo, en el riesgo de tratar de poner nombre al sistema actual y su ideología; *Realismo capitalista* profundiza y actualiza el par posmodernismo/posmodernidad, insuficiente como categorización de época por sus múltiples y contradictorios significados, de la misma forma que el término neoliberalismo tampoco ofrece una categoría sistémica completamente satisfactoria. De modo parecido a cuando Fredric Jameson

identificó el posmodernismo como una condición provisional pero válida (y como un sinónimo) del término «capitalismo tardío» de Ernest Mandel, Fisher y su realismo capitalista adecúan muchos de los estados subrepticios y no visibles del capital en el albor del siglo XXI, cuando el derrumbe de lo público acompaña una dificultad endémica de la cultura para renovarse sin tener que mirar una vez más en el baúl del pasado. El realismo capitalista se afianza con el fin de la temporalidad y el presentismo; la certitud de que el futuro nos ha sido prohibido y el pasado se repite una y otra vez bajo la forma de la nostalgia y la retromanía.

Escrito con las secuelas de la crisis económica de 2008 todavía frescas —entre ellas, el masivo rescate por parte de los Estados del sistema bancario—, este libro rezuma el malestar y la rebeldía ante un escenario de cierre sistémico en el que el fin de la historia anunciado desde al menos 1989 condujo a la asunción casi generalizada de que no hay alternativa al capitalismo. Este cierre secuestra la esperanza misma, la dificultad para imaginar un nuevo escenario cultural y sociopolítico. El eco del viejo y conocido eslogan de Margaret Thatcher, «There Is No Alternative» [No hay alternativa], situó al liberalismo económico, y con ello al libre comercio y la desregulación del mercado, como el mejor y único modo para el desarrollo de las sociedades modernas. Es por ello que Jameson —una de las voces más persistentes aquí junto con la de Slavoj Žižek— escribió en *Las semillas del tiempo* su famosa frase: «parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la Tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo». Este pesimismo en el diagnóstico —exacerbado por la inercia gravitatoria y por la complicidad del neolaborismo británico y la socialdemocracia con la coyuntura imperante— adquiere en el presente trabajo cierto sentido de urgencia epocal.

Es sin dudas esa urgencia lo que esta lectura irradia ahora, y el lector no podrá desdeñarla, presente como está en la forma de la propia escritura de Fisher. Publicado en su versión original sin notas al pie y sin acreditar sus citas y fuentes bibliográficas, su impacto teórico se encuentra en el estilo tan compulsivo y punzante como perspicaz.

La forma del libro (casi o tanto más que su propio contenido) puede explicarse a partir del recorrido de Fisher. Nacido en 1968, en 1995 se unió a la Cybernetic Culture Research Unit, un colectivo de investigación interdisciplinar formado por estudiantes del departamento de filosofía de la Universidad de Warwick. Allí coincidió con Sadie Plant (autora de *Escrito con drogas*) y con el «aceleracionista» Nick Land, precursor de un modo de

pensamiento en el que se intersectan posestructuralismo, cibernética, ciencia ficción (concretamente ciberpunk) y también cultura rave. Pero es en la década posterior cuando, con el pseudónimo bloguero de K-punk, Fisher incuba su proyecto crítico, no precisamente en soledad. K-punk es revelador del potencial subversivo alojado en el interior de algunas herramientas tecnológicas ambivalentes del capitalismo tardío que, dependiendo de su uso, pueden ser radicales o conservadoras. K-punk fue el centro de una constelación de blogs —entre ellos, *Blissed out* o *Blissed Blog* del crítico musical Simon Reynolds— que prefiguró una efervescente esfera pública, una comunidad de blogueros que discutían críticamente sobre música, cine, filosofía, literatura y teoría crítica solapando sin prejuicios los temas de debate. El espacio del blog, como una comunidad activa de lectores y escritores «productores», facultaba una zona autónoma al margen de la economía de la atención que sus más actuales reemplazos, las redes sociales, han usurpado hoy. Una ecología de la sombra donde aquel ideario de Walter Benjamin sobre la politización de la cultura no solo era posible, sino que florecía de manera inherente y hasta congénita.

Con la publicación de *Realismo capitalista*, Mark Fisher pasa a ser el principal referente de la recientemente creada editorial Zero Books, un proyecto que, como bien señalan desde entonces en una nota publicada en cada libro, reconoce que otro tipo de discurso —intelectual sin ser académico, popular sin ser populista— no solo es posible, sino que está floreciendo en regiones más allá de las franjas comerciales de los *mass media* y los pasillos neuróticamente burocráticos de la academia. Zero Books ha recogido no poca de esa efervescencia crítica fraguada en aquella esfera pública e interactiva; una especie de grupúsculo con un pie dentro y otro fuera de la academia que reivindica el concepto de lo público y la figura del intelectual.

Fisher presta una especial atención a la cultura musical, pues para él la música es el lugar donde los principales síntomas del malestar cultural pueden detectarse. Esta crítica surgida «desde adentro» de la producción cultural es dialéctica al asumir que la superestructura no es solo el reflejo de los modos de producción dominantes, sino que un persistente ejercicio crítico puede afectar los modos de organización. *Realismo capitalista* no habla demasiado de estilos musicales y se centra, sobre todo, en el condicionante que determina la cultura misma, mientras que su segundo libro *Ghosts of My Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures* (Zero Books, 2014) está más orientado a la disección pormenorizada de films y viejas series de televisión de la BBC, géneros musicales (postpunk, jungle y dubstep), amén

del concepto de «hauntología», conformando así el paisaje biográfico y sentimental del autor desde antes incluso del período K-punk.

Realismo capitalista indaga en numerosos callejones sin salida alumbrados por el neoliberalismo: la situación del trabajo en el posfordismo, la disciplina versus el control, la negatividad o el modo en que el capitalismo incorpora plácidamente en su interior al anticapitalismo y que se resume en la pregunta «¿qué pasaría si todos estuviéramos de acuerdo con tu propuesta?». Pero son dos los ámbitos más estudiados, ambos vinculados con la experiencia personal del autor, a saber, la educación y la salud mental, analizados en su ineludible interrelación. A partir de su vivencia como profesor de secundaria, Fisher define con precisión las patologías de los desórdenes de hiperactividad juvenil dentro del capitalismo en relación con lo compulsivo de la cultura de consumo. Lo que médicamente se llama dislexia deviene ahora en poslexia; la capacidad para procesar la densidad de imagen del capital es infinitamente superior a la necesidad de leer. En el adolescente actual, existe una subjetividad posliteraria, una interpasividad centrada en la inhabilidad para hacer cualquier cosa que no sea perseguir el placer y la gratificación inmediata. Fisher captura esta paradoja neoliberal de la felicidad a partir de lo que él denomina la *hedonia depresiva*. Si la depresión se caracteriza habitualmente como un estado de *anhedonia*, la condición a la que se refiere está marcada por todo lo contrario. Encontramos aquí una llamada a repolitizar el ámbito de la salud mental al vincular enfermedad y posfordismo. ¿Y si los desórdenes en la memoria tan comunes en la juventud no fueran sino la consecuencia de una parálisis en el sentido de la temporalidad y la sensación de estar viviendo dentro de un presente continuo sin comienzo ni fin, día tras día?

Siguiendo a Christian Marazzi, Fisher apunta que «si la esquizofrenia es la enfermedad mental que señala los límites exteriores del capitalismo, como quieren Deleuze y Guattari, el trastorno bipolar puede ser la enfermedad mental propia del "interior" del capitalismo». Ya sea en el trabajo posfordista o en la academia, los ubicuos sistemas de evaluación y la autoevaluación, las auditorías permanentes y la postergación indefinida de los deberes conducen a un cuadro psicológico donde impera la ansiedad perpetua y la insatisfacción. Fisher se adentra entonces en la senda de pensadores que han hecho del biopoder y la biopolítica uno de los ejes principales a la hora de pensar las consecuencias del capitalismo rapaz y depredador, como Franco «Bifo» Berardi y Paolo Virno. El otro gran frente por combatir es la burocracia en la educación, ese sistema donde el profesorado mismo es cómplice del régimen

de autovigilancia que la mercantilización de la educación promueve. La burocracia en la educación es la prueba de la transformación de las antiguas estructuras disciplinares y autoritarias en nuevos modos de control que ya anunciara Deleuze (en «*Post-sciptum* sobre las sociedades de control»), en los que el gran Otro somos todos. De modo agudo, Fisher identifica el síndrome de atención telefónica del mundo corporativo como uno de los males que señalan el fracaso de las relaciones públicas y con ello del neoliberalismo. Esta angustia del call center no solo remite a Kafka y su crítica al totalitarismo tradicional en *El castillo*, sino que, bajo la lupa de Fisher, se torna en una crítica al «estalinismo de mercado» que es mucho más kafkiana, surrealista y perversa que la antigua burocracia tendida alrededor de la autoridad jerárquica y centralizada.

Realismo capitalista tampoco escatima esfuerzos a la hora de criticar su otro antecedente histórico, esto es, el llamado «socialismo realmente existente», aunque más bien se pregunta «¿y qué hay del capitalismo realmente existente?». La interrogación en la frase «¿No hay alternativa?» transforma la afirmación categórica del eslogan thatcheriano hasta posicionarlo en un horizonte de acción.

De la publicación de este libro a hoy, se ha producido un avivamiento de la izquierda en no pocas latitudes —incluido en el seno del laborismo británico—, al que ha contribuido la consolidación de una esfera pública cada vez más acostumbrada a los postulados de la teoría crítica y con la que históricamente ha sido uno de sus objetivos más nobles: la crítica al capitalismo. Para Mark Fisher, cualquier estrategia anticapitalista a seguir en el futuro inmediato debe optar radicalmente por una reducción masiva de la burocracia en una nueva batalla por el trabajo. No es pequeño el objetivo, mayor es la voluntad.

Peio Aguirre

Dedicado a mi esposa, Zöe, a mis padres, Bob y Linda, y a los lectores de mi *website*.

1

ES MÁS FÁCIL IMAGINARSE EL FIN DEL MUNDO QUE EL FIN DEL CAPITALISMO

En una de las escenas más importantes del film de Alfonso Cuarón de 2006, *Children of men*, el personaje de Clive Owen, Theo, pasa a visitar a un amigo en la estación eléctrica de Battersea, reconvertida en una mezcla de edificio gubernamental y colección de arte privada. En este edificio, que en sí mismo es un artefacto patrimonial reciclado, se preservan tesoros como el *David* de Miguel Ángel, el *Guernica* de Picasso y el cerdo inflable de Pink Floyd. Es el único momento de la película en el que podemos husmear la vida de la élite social, que se refugia de la catástrofe producida por la esterilidad masiva: a lo largo de una generación entera, no ha nacido un solo niño. Theo pregunta entonces: «¿qué van a importar todas estas cosas si pronto nadie podrá verlas?». No existe la coartada de las generaciones futuras, ya que no hay ninguna a la vista. La respuesta que recibe de su amigo es una demostración de hedonismo nihilista: «Simplemente trato de no pensar en eso».

Lo que tiene de particular la distopía de *Children of men* es que es específica del capitalismo tardío. No estamos aquí ante el totalitarismo convencional que ya resulta rutinario en las distopías cinematográficas, al estilo de *V de Vendetta*, de James McTeigue (2005). En la novela de P. D. James en la que se basa el film, el sistema de gobierno democrático ha sido dejado atrás y un Guardia asume el control del país por su propia fuerza. Con prudencia, sin embargo, Cuarón deja todo esto en segundo plano. La película nos hace creer que el autoritarismo que rige por doquier podría haberse implementado en el marco de una estructura política que sigue siendo formalmente democrática. La Guerra contra el Terror ya nos ha preparado para este desarrollo: la normalización de una crisis deriva en una situación en la que resulta inimaginable dar marcha atrás con las medidas que se tomaron en ocasión de una emergencia. (Es entonces cuando nos preguntamos: «¿Cuándo terminará la guerra?»).

Al mirar *Children of men*, inevitablemente recordamos la frase atribuida tanto a Fredric Jameson como a Slavoj Žižek: es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. El latiguillo recoge con exactitud lo que entiendo por realismo capitalista: la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa. Alguna vez, las películas y novelas distópicas imaginaron alternativas de esta índole: representaban desastres y calamidades que servían de pretexto narrativo para la emergencia de formas de vida diferentes. No es lo que ocurre en *Children of men*. El mundo que proyecta el film, más que una alternativa, parece una extrapolación o exacerbación de nuestro propio mundo. En ese mundo, como en el nuestro, el ultraautoritarismo y el capital no son de ninguna manera incompatibles: los campos de concentración y las cadenas de café coexisten perfectamente. El de *Children of men* es un mundo en el que el espacio público ha sido abandonado, cedido a la basura que queda sin recoger en las calles y a los animales salvajes. (Una escena en especial resonante tiene lugar en una escuela abandonada en la que corretea un ciervo). Los neoliberales, realistas capitalistas por excelencia, han celebrado la destrucción del espacio público aunque, contrariamente a lo que proponen como su programa político, no podemos sentir un repliegue del Estado en *Children of men*, solo una reorientación hacia dos de sus dimensiones básicas, la policial y la militar. (Y me refiero a lo que los neoliberales consideran «de forma oficial» su programa, porque desde sus comienzos el neoliberalismo dependió en secreto del Estado, incluso si fue ideológicamente capaz de denostarlo. Este doble

discurso quedó espectacularmente en evidencia con la crisis financiera de 2008, cuando por invitación de los ideólogos neoliberales el Estado se apuró a mantener el sistema bancario a flote).

La catástrofe en *Children of men* no es inminente ni es algo que ya haya ocurrido. Más bien, se la vive a medida que transcurre. El desastre no tiene un momento puntual. El mundo no termina con un golpe seco: más bien se va extinguiendo, se desmembra gradualmente, se desliza en un cataclismo lento. Las causas de la catástrofe, quién las sabe… bien podrían encontrarse en el pasado remoto, tan disociadas del presente como para parecer el capricho de un ser maligno, una especie de milagro negativo, una maldición que ninguna penitencia puede aliviar. La peste de la infertilidad solo podría resolverse con una intervención externa no menos previsible o evidente que sus mismas causas. Por esta razón, toda acción es algo superflua desde el comienzo: solo la esperanza sin sentido parece tener sentido. Proliferan entonces la superstición y la religión, los primeros recursos del desamparado.

¿Pero qué pasa con la catástrofe en sí misma? Es evidente que debemos leer metafóricamente el tema de la infertilidad, como el desplazamiento de una angustia de otro tipo. Me propongo afirmar que esta angustia en realidad exige ser leída en términos culturales y que la pregunta que el film nos hace es: ¿cuánto tiempo puede subsistir una cultura *sin* el aporte de lo nuevo? ¿Qué ocurre cuando los jóvenes ya no son capaces de producir sorpresas?

La sospecha de que el fin ha llegado se conecta en *Children of men* con la idea de que tal vez el futuro solo nos depare reiteraciones y permutaciones. ¿Puede ser que ya no haya rupturas y que la experiencia del «*shock* de lo nuevo» haya quedado definitivamente atrás? Esta angustia tiende a derivar en una oscilación bipolar: la esperanza del «mesianismo débil», de que existe algo nuevo por venir, decae en la convicción de que no hay nada nuevo que pueda ocurrir nunca más. El foco se mueve entonces de la Próxima Cosa Importante a la Última Cosa Importante. ¿Y cuándo fue que ocurrió exactamente? ¿Qué tan importante era?

T. S. Eliot se mueve detrás del telón en *Children of men*, una película que finalmente hereda el tema de la esterilidad de *La tierra baldía*. El epigrama que cierra el film, *shantih, shantih, shantih*, tiene más que ver con las piezas fragmentarias de Eliot que con la beatitud de los *Upanishads*. Y quizás allí pueden verse también las preocupaciones de otro Eliot, el de «La tradición y el talento individual», cifradas en *Children of men*. Fue en ese ensayo en el que Eliot, anticipando a Harold Bloom, propuso la existencia de una relación recíproca entre lo ya canonizado y lo nuevo en la cultura: lo nuevo se define

en respuesta a lo ya establecido; al mismo tiempo, lo establecido debe reconfigurarse en respuesta a lo nuevo. La consecuencia a la que arriba Eliot es que el agotamiento de lo nuevo nos priva hasta del pasado. La tradición pierde sentido una vez que nada la desafía o modifica. Una cultura que solo se preserva no es cultura en absoluto.

Es ejemplar el destino del *Guernica* de Picasso en el film: alguna vez fue un aullido lleno de angustia frente a las atrocidades y los ultrajes del fascismo; ahora no es más que una cosa colgada en la pared. Como la estación de Battersea en la que se encuentra instalada, la pintura tiene un reconocido estatus icónico solo porque le fue extirpada toda posible función o contexto. Un objeto cultural pierde su poder una vez que no hay ojos nuevos que puedan mirarlo.

Y no necesitamos esperar a que ocurra el apocalipsis inminente de *Children of men* para reconocer esta transformación de la cultura en piezas de museo en nuestra vida real. El poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Es este un efecto de su «sistema de equivalencia general», capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales, no importa si hablamos de la iconografía religiosa, de la pornografía o de *El capital* de Marx. Paseando por las salas del Museo Británico, nos encontramos con objetos que han sido extraídos de sus mundos vitales y reensamblados como en la cubierta de una nave espacial de la saga *Predator*: una imagen muy vívida del sistema de equivalencia general. A través de la conversión general de prácticas y rituales en objetos meramente estéticos, las creencias de las culturas previas quedan objetivamente ironizadas, transformadas en *artefactos*. El realismo capitalista, por eso, no es un tipo particular de realismo; es más bien el realismo en sí mismo. Como dicen Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*:

> [El capital] ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo filisteo en las aguas heladas del cálculo egoísta. El capital ha convertido el valor personal en valor de cambio y ha sustituido un sinfín de libertades inalienables y particulares por una sola libertad espeluznante: la libertad de comercio. En una palabra, ha cambiado la explotación velada por las ilusiones políticas y religiosas por una explotación brutal, directa desnuda y desvergonzada.**[1]**

El capitalismo es lo que queda en pie cuando las creencias colapsan en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas.

Y sin embargo, está muy difundida la opinión de que este giro de la fe a la estética y del compromiso al espectáculo es una de las virtudes del realismo capitalista. En su pretensión de «habernos liberado de las “abstracciones fatales” inspiradas por “ideologías del pasado”», tal como lo enuncia Alain Badiou, el realismo capitalista se presenta como la coraza que nos protege contra los peligros de la fe. La actitud de distancia irónica típica del capitalismo posmoderno es capaz de inmunizarnos, se supone, contra las seducciones de cualquier fanatismo. Se nos dice que bajar nuestras expectativas es un precio relativamente bajo que pagar por quedar protegidos del terror y el totalitarismo. «Vivimos en una contradicción», según Badiou, porque:

> se nos presenta como si fuera algo perfecto, un estado de cosas brutal y profundamente desigual en el que toda existencia se somete a ser evaluada en términos puramente monetarios. Pero, para justificar su conservadurismo, los partidarios del orden establecido no pueden en realidad describirlo como perfecto o maravilloso. Por eso prefieren venir a decirnos que todo lo demás fue, es o sería horrible. Por supuesto, nos dicen, no vivimos en un estado de Bien ideal, pero tenemos la suerte de no vivir en un estado de Mal mortal. Nuestra democracia puede no ser perfecta, pero es mejor que una dictadura sangrienta. El capitalismo puede ser injusto, pero no es el estalinismo criminal. Millones de africanos mueren de sida, pero no permitimos el nacionalismo racista del estilo de Milosevic. Matamos iraníes desde nuestros aviones, pero no les cortamos la garganta con un machete como hacen en Ruanda, etc.

En este punto, el realismo es análogo a la perspectiva desesperanzada de un depresivo que cree que cualquier creencia en una mejora, cualquier esperanza, no es más que una ilusión peligrosa.

En su estudio del capitalismo, seguramente el más impresionante que se haya hecho de Marx en adelante, Deleuze y Guattari lo describen como una

especie de posibilidad oscura que amenazaba desde adentro a todos los sistemas sociales previos. El capital, dicen, es «la cosa sin nombre», la abominación que las sociedades primitivas y feudales preveían como su mayor catástrofe. Cuando finalmente llega, el capitalismo produce una desacralización en masa de toda cultura. Es un sistema tal que ya ninguna Ley trascendente gobierna; por el contrario, es un sistema que desmantela los códigos de todas las leyes solo para reinstalarlas *ad hoc*. Ningún *fiat* soberano fija los límites del capitalismo, que más bien se definen (y redefinen) de forma pragmática, sobre la marcha. Por eso es que el capitalismo se parece tanto a la Cosa en el film de John Carpenter del mismo nombre: es una entidad infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto. Por eso, Deleuze y Guattari sostienen que el capitalismo es «la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído», un extraño híbrido de lo ultramoderno y lo arcaico. En los años que transcurrieron desde que Deleuze y Guattari escribieron los dos volúmenes de *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, parecería que los impulsos desterritorializadores del capitalismo hubieran quedado confinados a las finanzas, mientras la cultura cayó en poder de las fuerzas de reterritorialización.

Este malestar, el sentimiento de que ya no hay nada nuevo, por supuesto que tampoco es nada nuevo. Estamos en el notable «fin de la historia» que Francis Fukuyama cantaba después de la caída del Muro de Berlín. Puede que la tesis de Fukuyama de que la historia ha llegado a su clímax con el capitalismo liberal haya sido muy criticada, pero asimismo se la sigue aceptando, aunque sea en el nivel del inconsciente cultural. También hay que recordar que la idea de que la historia había llegado a destino no tenía solamente acentos triunfalistas, ni siquiera en la época en la que Fukuyama presentó su tesis. El mismo Fukuyama advertía que su radiante ciudad neoliberal soportaría la amenaza de los espectros, aunque pensaba en espectros nietzscheanos más que marxistas. Ciertamente, algunas de las páginas más anticipatorias de Nietzsche son aquellas en las que describe «la sobresaturación de historia de una cierta época», que puede llevarla a «ejercer una peligrosa ironía consigo misma», como escribió en las *Meditaciones intempestivas*, «y finalmente al cinismo, más peligroso todavía». El cinismo, el «señalamiento cosmopolita», que no es más que una forma descomprometida de espectacularismo, reemplaza el involucramiento y el compromiso. Esta es la condición del Hombre Superior de Nietzsche, aquel que ya ha visto todo pero se encuentra debilitado justamente por este decadente exceso de (auto) conciencia.

En cierta forma, la posición de Fukuyama es la imagen especular de la de Fredric Jameson. Jameson afirmó que el posmodernismo es «la lógica cultural del capitalismo tardío». Según él, el fracaso del futuro es constitutivo de la escena cultural posmoderna que, como correctamente profetizó, se llenó de *revivals* y pastiches. En tanto que Jameson dio una argumentación convincente de la relación entre la cultura posmoderna y ciertas tendencias del capitalismo de consumo o posfordista, podría parecer que el concepto de realismo capitalista no es necesario en absoluto. Y en cierto sentido, es verdad. Lo que llamo realismo capitalista podría efectivamente subsumirse en la rúbrica del posmodernismo y la posmodernidad tal como los teorizó Jameson. Y sin embargo, a pesar de la enorme y clarificadora tarea de Jameson, el concepto de posmodernismo sigue siendo discutible; sus significados, apropiados e inútiles al mismo tiempo, son múltiples y fluctuantes. Incluso me gustaría argumentar que algunos de los procesos descriptos y analizados por Jameson llegaron a agravarse y volverse crónicos de una manera tal que atravesaron también una especie de cambio de naturaleza.

Pero en definitiva son tres las razones que me llevan a preferir el concepto de realismo capitalista al de posmodernismo y posmodernidad. En primer lugar, en la década de 1980, cuando Jameson avanzó su tesis sobre el posmodernismo, todavía existían alternativas al capitalismo, al menos nominalmente. Lo que enfrentamos ahora, en cambio, es un sentido más generalizado y más profundo del agotamiento y de la esterilidad política. En aquellos años persistía el «socialismo realmente existente», aunque se encontraba en franco colapso. En el Reino Unido las líneas de fractura de los antagonismos sociales quedaron expuestas con la huelga de los mineros de 1984-1985, y la derrota de los trabajadores fue un momento importante para el desarrollo del realismo capitalista, por lo menos tan significativo en su dimensión simbólica como en sus efectos prácticos. El argumento en favor del cierre de las minas de carbón se resumía en que dejarlas abiertas no era «económicamente realista», y los mineros fueron, ciertamente, los actores de reparto contratados para filmar esta tragedia romántica de las luchas proletarias. Por esa época es cuando el realismo capitalista avanza y se establece de la mano del eslogan de Thatcher «No hay alternativa» (un lema tan descriptivo de la doctrina que sería imposible buscar otro), que se volvió una profecía autocumplida brutalmente.

En segundo lugar, el posmodernismo de Jameson implica de modo natural una relación determinada con el modernismo. La teoría de Jameson al

respecto comienza con la pregunta por la idea, tan cara a Adorno y a tantos más, de que el modernismo tenía un potencial revolucionario en función de sus propias innovaciones formales. Pero lo que Jameson vio que estaba ocurriendo, más bien, era la incorporación de motivos modernistas en la cultura popular: por ejemplo, las técnicas surrealistas súbitamente podían aparecer utilizadas en la publicidad. A la vez que las formas particulares del modernismo resultaban absorbidas y mercantilizadas, el credo modernista con su supuesta fe en el elitismo y en un modelo de cultura monológico, estructurado desde arriba hacia abajo, soportaba el desafío que representaban la «diferencia», la «diversidad» y la «multiplicidad». El realismo capitalista ya no presenta esta clase de confrontación con lo moderno. Más bien, el triunfo sobre el modernismo se da por hecho: el modernismo en verdad se ha convertido en algo que puede regresar periódicamente como un estilo estético congelado aunque no ya como un ideal de vida.

En tercer lugar, un dato: una generación entera nació después de la caída del Muro de Berlín. En las décadas de 1960 y 1970, el capitalismo enfrentaba el problema de cómo contener y absorber las energías externas. El problema que posee ahora es exactamente el opuesto: habiendo incorporado cualquier cosa externa de manera en extremo exitosa, ¿puede todavía funcionar sin algo ajeno que colonizar y de lo que apropiarse? Para la mayor parte de quienes tienen menos de veinte años en Europa o los Estados Unidos, la inexistencia de alternativas al capitalismo ya ni siquiera es un problema. El capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable. Jameson acostumbraba a detallar con horror la forma en que el capitalismo penetraba en cada poro del inconsciente; en la actualidad, el hecho de que el capitalismo haya colonizado la vida onírica de la población se da por sentado con tanta fuerza que ni merece comentario. Sería peligroso y poco conducente, sin embargo, imaginar el pasado inmediato como un estado edénico rico en potencial político, y por lo mismo resulta necesario recordar el rol que desempeñó la mercantilización en la producción de cultura a lo largo del siglo XX. El viejo duelo entre el *détournement* y la recuperación, entre la subversión y la captura, parece haberse agotado. Ahora estamos frente a otro proceso que ya no tiene que ver con la incorporación de materiales que previamente parecían tener potencial subversivo, sino con su *precorporación*, a través del modelado preventivo de los deseos, las aspiraciones y las esperanzas por parte de la cultura capitalista. Solo hay que observar el establecimiento de zonas culturales «alternativas» o «independientes» que repiten interminablemente los más viejos gestos de rebelión y confrontación con el entusiasmo de una

primera vez. «Alternativo», «independiente» y otros conceptos similares no designan nada externo a la cultura mainstream; más bien, se trata de estilos, y de hecho de estilos dominantes, al interior del mainstream. Nadie encarnó y lidió con este punto muerto como Kurt Cobain y Nirvana. En su lasitud espantosa y su furia sin objeto, Cobain parecía dar voz a la depresión colectiva de la generación que había llegado después del fin de la historia, cuyos movimientos ya estaban todos anticipados, rastreados, vendidos y comprados de antemano. Cobain sabía que él no era nada más que una pieza adicional en el espectáculo, que nada le va mejor a MTV que una protesta contra MTV, que su impulso era un cliché previamente guionado y que darse cuenta de todo esto incluso era un cliché. El *impasse* que lo dejó paralizado es precisamente el que había descripto Jameson: como ocurre con la cultura posmoderna en general, Cobain se encontró con que «los productores de la cultura solo pueden dirigirse ya al pasado: la imitación de estilos muertos, el discurso a través de las máscaras y las voces almacenadas en el museo imaginario de una cultura que es hoy global».[2] En estas condiciones incluso el éxito es una forma del fracaso desde el momento en que tener éxito solo significa convertirse en la nueva presa que el sistema quiere devorar. Pero la angustia fuertemente existencial de Nirvana y Cobain, sin embargo, corresponde a un momento anterior al nuestro y lo que vino después de ellos no fue otra cosa que un *rock* pastiche que, ya libre de esa angustia, reproduce las formas del pasado sin ansia alguna.

La muerte de Cobain confirmó la derrota y la incorporación final de las ambiciones utópicas y prometeicas del *rock* en la cultura capitalista. Cuando murió, el *rock* ya estaba comenzando a ser eclipsado por el hip hop, cuyo éxito global presupone la lógica de la precorporación a la que me he referido antes. En buena parte del hip hop, cualquier esperanza «ingenua» en que la cultura joven pueda cambiar algo fue sustituida hace tiempo por una aceptación dura de la versión más brutalmente reduccionista de la «realidad». «En el hip hop», escribió Simon Reynolds en su ensayo de 1996 para *The Wire*:

> «Lo real» tiene dos significados. En primer lugar, hace referencia a la música auténtica que no se deja limitar por los intereses creados y se niega a cambiar o suavizar su mensaje para venderse a la industria musical. Pero «real» también es aquella música que refleja una «realidad» constituida por la inestabilidad económica del capitalismo tardío, el racismo institucionalizado, la creciente vigilancia y el acoso sobre la

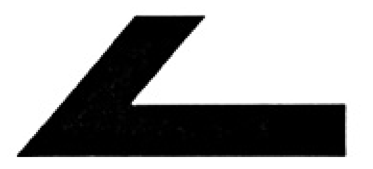
> juventud de parte de la policía. «Lo real» es la muerte de lo social: es lo que ocurre con las corporaciones que, al aumentar sus márgenes de ganancia, en lugar de aumentar los sueldos o los beneficios sociales de sus empleados responden […] reduciendo su personal, sacándose de encima una parte importante de la fuerza de trabajo para crear un inestable ejército de empleados *freelance* y de medio tiempo, sin los beneficios de la seguridad social.

Al fin y al cabo, fue precisamente el primer significado de lo real (lo auténtico que se enfrenta con los intereses creados) el que permitió la temprana absorción del hip hop en el segundo, la realidad de la inestabilidad económica del capitalismo tardío, en el que esa primera autenticidad adquiere un alto valor de mercado. Ni es del todo cierto que el gangsta rap apenas refleje sus condiciones sociales preexistentes, como pretenden sus defensores, ni es del todo cierto que sea en realidad la causa de esas condiciones, como quieren creer sus detractores. Más bien ocurre que el circuito por el cual el hip hop y el campo social del capitalismo tardío se retroalimentan mutuamente es uno de los dispositivos con los que cuenta el realismo capitalista para transformarse en una suerte de mito antimítico. La afinidad entre el hip hop y los films de gangsters como *Scarface, El Padrino, Perros de la calle, Buenos muchachos* y *Pulp Fiction* reside en su pretensión común de borrar cualquier ilusión sentimental y ver el mundo «tal como es», al estilo de una guerra hobbesiana de todos contra todos, un sálvese quien pueda, un sistema de explotación perpetua y criminalidad generalizada. En el hip hop, escribe Reynolds, «ser *real* significa confrontar con un estado de naturaleza en el que el hombre es el lobo del hombre, en el que solo se puede ganar o perder y en el que la mayoría va a perder».

El mismo tono neo-*noir* puede encontrarse en la visión del mundo que plasman los cómics de Frank Miller y las novelas de James Ellroy. Existe una suerte de machismo desmitologizante en las obras de ambos. Tanto Miller como Ellroy posan de observadores a los que no les tiembla la mano y no buscan embellecer el mundo para adecuarlo a los contrastes éticos supuestamente simples del cómic de superhéroes y la novela policial tradicional. Pero su fijación con lo venal y morboso desdibuja más que pone en crisis este «realismo», que a la vez se vuelve un poco payasesco debido a la insistencia hiperbólica en la crueldad, la traición y el salvajismo. «En su

negritud de brea», escribió Mike Davis sobre Ellroy en 1992, «no hay ninguna luz que proyecte sombras; el mal se convierte en una banalidad forense. El resultado se siente como la textura moral típica de la era Reagan: una sobresaturación de vileza que falla en su intento de ultrajar, incluso de interesar al lector». Pero esta misma desensibilización es lo que le resulta útil a una función particular del realismo capitalista. Según Davis, «el rol del *noir* de Los Ángeles» puede haber sido el de «presentar en sus aspectos salientes la emergencia del *homo reaganus*».





En el gangsta rap y en Ellroy, el realismo capitalista adquiere la forma de una sobreidentificación con el capital en su aspecto predatorio más despiadado, pero no siempre tiene por qué tomar esta forma. De hecho, el realismo capitalista puede estar muy cerca de un cierto anticapitalismo. Y como ha dicho de modo provocativo Žižek, el anticapitalismo está ampliamente difundido al interior del mismo capitalismo. Cada tanto tiempo vemos que el villano del último film de Hollywood vuelve a ser la «corporación maligna». Más que socavar el realismo capitalista, este anticapitalismo gestual lo refuerza. Pensemos en *Wall-E* de Disney-Pixar (2008). El film muestra una tierra tan arruinada que los seres humanos ya no pueden habitarla. No quedan dudas de que el capitalismo de consumo y las corporaciones, en particular la megacorporación Buy n Large, son los únicos responsables de la depredación. Los seres humanos finalmente aparecen en escena como criaturas infantiles y obesas que interactúan entre sí a través de interfaces gráficas, se mueven en sillas motorizadas y toman de a sorbos todo el tiempo una especie de sopa de origen incierto. Lo que nos encontramos en este film es una visión del control y la comunicación idéntica a la de Jean Baudrillard, en la que el yugo no toma la forma de la subordinación a un espectáculo extrínseco, sino a uno que nos invita a interactuar y participar. Parece que el objeto de la sátira es el público del cine, lo que llevó a algunos críticos de derecha a reaccionar y condenar a

Disney-Pixar por atacar a su propia audiencia. Esta clase de ironía, más que desafiar, alimenta el realismo capitalista. Un film como *Wall-E* es ejemplar de lo que Robert Pfaller ha llamado «interpasividad»: la película exhibe nuestro anticapitalismo frente a nosotros mismos y nos permite seguir consumiendo con impunidad. La tarea de la ideología capitalista no es convencernos de algo (esa sería la tarea de algún tipo de propaganda), sino ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida. El estalinismo o el fascismo no pueden concebirse sin la propaganda, pero el capitalismo sí, y perfectamente: incluso, la propaganda suele sentarle mal y quizás el realismo capitalista funcione mejor cuando nadie lo defiende. El consejo de Žižek en este punto es invaluable. «Si en el concepto clásico de ideología la ilusión se sitúa en el conocimiento»:

> entonces la sociedad actual ha de parecer como posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es solo un camino […] para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*.[3]

La ideología capitalista en general, según Žižek, consiste justamente en la sobrevaloración de la creencia en el sentido de una actitud subjetiva interna, distinta de las creencias que manifestamos en nuestra conducta. Estamos autorizados a seguir participando en el intercambio capitalista siempre que consideremos que el capitalismo es algo muy malo solo en nuestro fuero interno. De acuerdo con Žižek, el capitalismo reposa en esta estructura particular de repudio. Creemos que el dinero no es más que un signo sin sentido ni valor intrínseco y, sin embargo, *actuamos* como si tuviera un valor sagrado. Esta conducta no solo admite el repudio, sino que incluso depende de él: podemos fetichizar el dinero en nuestras acciones únicamente porque ya hemos tomado una distancia irónica con respecto a él en nuestras mentes.

El anticapitalismo corporativo no importaría si pudiera diferenciárselo de un movimiento anticapitalista auténtico. Sin embargo, incluso antes de que su impulso se cortara en seco con los ataques del 11 de septiembre, el llamado movimiento anticapitalista ya parecía haberle hecho demasiadas concesiones al realismo capitalista. Al mostrarse incapaz de oponer un modelo político-económico alternativo y coherente, hizo cundir la sospecha de que el objetivo del movimiento no era erradicar el capitalismo, sino solo mitigar sus excesos. Y puesto que sus actividades tomaron la forma de protestas escenificadas más que la de la organización política, pudo sentirse que el anticapitalismo consistía meramente en un conjunto de demandas histéricas que en su mismo momento de formulación se sabían incapaces de encontrar respuesta. En efecto, las protestas anticapitalistas se han convertido en una especie de carnavalesco ruido de fondo para el realismo capitalista, y en verdad comparten demasiados aspectos con eventos hipercorporativos como Live 8 (2005) y su exasperante petición de que los políticos legislen la abolición de la pobreza.

En el fondo, Live 8 fue una protesta extraña: una con la que todos podíamos estar de acuerdo. ¿A quién le gusta la pobreza, al fin y al cabo? No quiero decir que fuera una forma «degradada» de acción. Todo lo contrario: en un evento como Live 8, la lógica de la protesta quedó a la luz en su forma más pura. El impulso hacia la manifestación en la década de 1960 requería la existencia de un Padre malévolo, profeta de un principio de realidad que supuestamente niega el derecho a la diversión total de una manera arbitraria y cruel. Este Padre tiene acceso ilimitado a los recursos, pero los acapara con egoísmo y capricho. Y sin embargo, no es el capitalismo sino la protesta en sí misma la que depende de esta figura del Padre; y uno de los éxitos de la élite global actual es, sin dudas, evitar que se la identifique con la figura del Padre avaro, aunque la «realidad» que imponen a los jóvenes sea sustancialmente más dura que las condiciones contra las que protestaba la juventud en 1960. (De hecho fue la élite global, encarnada en *entertainers* como Richard Curtis y Bono, la que organizó el evento).

Pero buscar posibilidades reales para la acción política implica, primero que nada, que aceptemos nuestra inserción *en el nivel del deseo* en la picadora de carne del capitalismo. Lo que queda sin decir en el rechazo del mal y la ignorancia dentro de un Otro fantasmático es nuestra propia complicidad en las redes planetarias de la opresión. Lo que debemos tener en mente es *tanto* que el capitalismo es una estructura impersonal hiperabstracta *como* que no sería nada sin nuestra cooperación. Por eso la descripción más gótica del

capitalismo es también la más certera. El capital es un parásito abstracto, un gigantesco vampiro, un hacedor de zombies; pero la carne fresca que convierte en trabajo muerto es la nuestra y los zombies que genera somos nosotros mismos. En cierto sentido la élite política simplemente está a nuestro servicio; y el miserable servicio de que nos provee es lavarnos la libido de modo sumiso, representar los deseos de los que no nos hacemos cargo como si no tuvieran nada que ver con nosotros.

El chantaje ideológico que viene ocurriendo desde los conciertos Live Aid de 1985 insiste en que «individuos compasivos y solidarios» pueden terminar con la pobreza, sin la necesidad de ninguna solución política o reorganización sistémica. Es necesario actuar de una vez, se nos dice; hay que suspender la discusión política en nombre de la inmediatez ética. Product Red, la marca de Bono, intenta prescindir hasta del intermediario filantrópico. «La filantropía es como la música *hippie*, tomarnos de las manos», dijo Bono. «Product Red es más como el punk o el hip hop: comercio que involucra la acción real y no solo un gesto». El punto no es ofrecer una alternativa al capitalismo; al contrario: el carácter punk o hip hop presente en Product Red es la aceptación «realista» de que el capitalismo es el único juego que podemos jugar. Al buscar que una parte de las ganancias de las ventas de los productos particulares se destinen a buenas causas, Product Red encarna la fantasía de que el consumismo occidental, lejos de estar intrínsecamente implicado en la desigualdad global sistémica, puede más bien contribuir a resolverla. Lo único que tenemos que hacer es comprar los productos correctos.



EL CAPITALISMO Y LO REAL

«Realismo capitalista» no es una categoría de nuevo cuño. Ya la han utilizado un grupo de artistas pop alemanes y también Michael Schudson en su libro *Publicidad. La persuasión incómoda* (1984), en ambos casos como una referencia paródica al realismo socialista. Mi empleo del término, no obstante, apunta a un significado más expansivo, incluso exorbitante. A mi entender, el realismo capitalista no puede limitarse al arte o al modo casi propagandístico en el que funciona la publicidad. Es algo más parecido a una atmósfera general que condiciona no solo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos.

Si el realismo capitalista es así de consistente y si las formas actuales de resistencia se muestran tan impotentes y desesperanzadas, ¿de dónde puede venir un cuestionamiento serio? Una crítica moral del capitalismo que ponga el énfasis en el sufrimiento que acarrea únicamente reforzaría el dominio del realismo capitalista. Con facilidad, pueden presentarse la pobreza, el hambre y la guerra como algo inevitable de la realidad, y la esperanza de que se

acaben estas formas de sufrimiento, como un modo de utopismo ingenuo. Solo puede intentarse un ataque serio al realismo capitalista si se lo exhibe como incoherente o indefendible; en otras palabras, si el ostensible «realismo» del capitalismo muestra ser todo lo contrario de lo que dice.

No hace falta decir que lo que se considera «realista» en una cierta coyuntura en el campo social es solo lo que se define a través de una serie de determinaciones políticas. Ninguna posición ideológica puede ser realmente exitosa si no se la naturaliza, y no puede naturalizársela si se la considera un valor más que un hecho. Por eso es que el neoliberalismo buscó erradicar la categoría de valor en un sentido ético. A lo largo de los últimos treinta años, el realismo capitalista ha instalado con éxito una «ontología de negocios» en la que simplemente es *obvio* que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive. Tal y como han afirmado muchísimos teóricos radicales, desde Brecht hasta Foucault y Badiou, la política emancipatoria nos pide que destruyamos la apariencia de todo «orden natural», que revelemos que lo que se presenta como necesario e inevitable no es más que mera contingencia y, al mismo tiempo, que lo que se presenta como imposible se revele accesible. Es bueno recordar que lo que hoy consideramos «realista» alguna vez fue «imposible»: las privatizaciones que tuvieron lugar desde la década de 1980 hubieran sido impensables apenas una década atrás; el paisaje político y económico actual, con sus sindicatos alicaídos y sus infraestructuras y ferrocarriles desnacionalizados, hubiera parecido inimaginable en 1975. Inversamente, lo que parece realizable hoy es considerado apenas una posibilidad irreal. «La modernización», observa Badiou con amargura, «es el nombre para una definición estricta y servil de lo posible. Estas “reformas” tienen el objeto excluyente de hacer que lo que alguna vez fue practicable se vuelva imposible, mientras se vuelve susceptible de lucro (para la oligarquía dominante) lo que antes no lo era».

En este punto puede ser útil introducir una distinción teórica elemental del psicoanálisis lacaniano, a la que Žižek le ha dado mucha validez y actualidad: la diferencia entre lo Real y la realidad. Como explica Alenka Zupancic, la postulación de un *principio de realidad* por parte del psicoanálisis vuelve sospechosa toda realidad que se presente como natural. «El principio de realidad», escribe Zupancic:

> no es una especie de vía natural al conocimiento relacionada con la manera de darse de las cosas. […] El principio de realidad está mediado ideológicamente él mismo; hasta podría decirse que constituye la forma mayúscula de la

> ideología, al ser la ideología que se presenta como puro hecho empírico (o biológico, o económico), como una pura necesidad que tendemos a percibir, justamente, como no ideológica. Y es en este punto donde deberíamos estar especialmente alertas al funcionamiento de la ideología.[4]

Para Lacan, lo Real es aquello que toda «realidad» debe suprimir; de hecho, la realidad se constituye a sí misma gracias a esta represión. Lo Real es una x impávida a cualquier intento de representación, un vacío traumático del que solo nos llegan atisbos a través de las fracturas e inconsistencias en el campo de la realidad aparente. De manera que una estrategia contra el realismo capitalista podría ser la invocación de lo Real que subyace a la realidad que el capitalismo nos presenta.

La catástrofe ambiental es un Real de este tipo. Es cierto que en un determinado nivel podría parecer que los temas ecológicos no son nada parecidos a un «vacío irrepresentable» para la cultura capitalista. El cambio climático y la amenaza del agotamiento de los recursos no son temas reprimidos en lo absoluto: están incorporados en la publicidad y el *marketing* que nos bombardea a toda hora. Lo que este tratamiento de la catástrofe ambiental demuestra es la fantasía estructural de la que el realismo capitalista depende entero: la suposición de que los recursos son infinitos, de que la tierra no es más que una piel de serpiente de la que el capital podría desprenderse sin problemas y que en el fondo todo podría resolverlo el mercado. (En última instancia, *Wall-E* presenta una versión de esta fantasía: la idea de que la expansión *infinita* del capital es posible, de que el capitalismo puede proliferar incluso sin la mediación del trabajo. En la nave en la que la humanidad vive fuera del planeta, Axiom, los robots hacen todo el trabajo; el agotamiento de los recursos terrestres parece ser apenas una falla temporaria del sistema; y que, después de un necesario período de recuperación, el capital mismo puede volver a insuflar vida en el planeta, darle forma a su paisaje y recolonizarlo). Sin embargo, la catástrofe ambiental aparece en la cultura capitalista solo como una forma de simulacro; sus implicaciones reales son demasiado traumáticas para que el sistema pueda asimilarlas. El significado de las críticas ecologistas es que el capitalismo, lejos de ser el único sistema político-económico viable, es el que está poniendo en riesgo la misma existencia de un medio ambiente habitable por el ser humano. La relación entre el capitalismo y el ecodesastre no es de coincidencia ni de accidente: la necesidad de un «mercado en expansión

constante» y su «fetiche con el crecimiento» implican que el capitalismo está enfrentado con cualquier noción de sustentabilidad ambiental.

Los temas de la ecología, no obstante, se han convertido efectivamente en una zona de debate, un espacio cuya politización se pelea día a día. Por eso en lo que sigue preferiré detenerme en otras dos aporías del realismo capitalista que todavía no han sido politizadas al mismo nivel. La primera es la aporía de la salud mental. Es un caso ejemplar de la operatoria del realismo capitalista, que insiste en que la salud mental debe tratarse como un hecho natural tanto como el clima. (Aunque acabamos de ver que el clima ya no es un hecho natural, sino un efecto político-económico). En las décadas de 1960 y 1970, la política y la teoría radicales (Laing, Foucault, Deleuze y Guattari, etc.) formaron una coalición a propósito de cuadros mentales extremos como la esquizofrenia y argumentaron, entre otras cosas, que la locura no es una categoría natural sino política. Lo que necesitamos ahora es una politización de aquellos desórdenes en apariencia mucho más «normales». Y justamente es su *normalidad* lo que debería llamarnos la atención. En el Reino Unido la depresión es hoy en día la enfermedad más tratada por el sistema público de salud. En su libro *The Selfish Capitalist*, Oliver James afirma de manera convincente que existe una correlación entre las tasas crecientes de desorden mental y la variante neoliberal del capitalismo que se practica en países como el Reino Unido, los Estados Unidos y Australia. En línea con el razonamiento de James, me propongo afirmar que es necesario volver a discutir el problema creciente del estrés y la ansiedad en las sociedades capitalistas de la actualidad. Ya no debemos tratar la cuestión de la enfermedad psicológica como un asunto del dominio individual cuya resolución es de competencia privada; justamente, frente a la enorme *privatización de la enfermedad* en los últimos treinta años, debemos preguntarnos: ¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma? La «plaga de la enfermedad mental» en las sociedades capitalistas sugiere que, más que ser el único sistema social que funciona, el capitalismo es inherentemente disfuncional, y que el costo que pagamos para que *parezca* funcionar bien es en efecto alto.

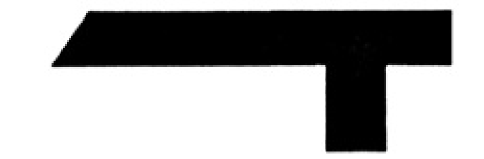
La otra aporía que deseo subrayar es la de la burocracia. En sus ataques clásicos al socialismo, las ideologías neoliberales deleznaban la burocracia que condujo a las economías controladas de arriba abajo a la esclerosis y la ineficacia generalizada. Con el triunfo del neoliberalismo, se suponía que la burocracia quedaría definitivamente obsoleta y se convertiría en una especie de vestigio irredento del pasado estalinista. Sin embargo, esta pretensión

contradice la experiencia de la mayor parte de las personas que trabajan y viven en el capitalismo tardío, y que estarían dispuestas a afirmar con convencimiento que la burocracia sigue siendo muy importante en su cotidianidad. Es que, en lugar de desaparecer, la burocracia ha cambiado de forma. Y esta nueva forma descentralizada le ha permitido proliferar. La persistencia de la burocracia en el capitalismo tardío no significa en sí misma que el capitalismo no funciona; más bien, lo que sugiere es que la forma efectiva en la que el capitalismo funciona es muy diferente de la imagen que presenta el realismo capitalista.

En buena medida, he preferido concentrarme en los problemas de la salud mental y la burocracia porque los dos tienen un fuerte ascendente sobre un área de la cultura que los imperativos del realismo capitalista han logrado, de modo creciente, dominar la educación. Durante la mayor parte de la década de 2000, he trabajado como profesor en un terciario del sistema Further Education (FE), y en las siguientes páginas me basaré, sobre todo, en esa experiencia.**[5]** En el Reino Unido, los terciarios del sistema FE solían ser lugares a los que los estudiantes, generalmente procedentes de la clase trabajadora, asistían en busca de una alternativa a la educación universitaria convencional, condicionada por mayores exigencias. Y desde que salieron de la órbita de la autoridad municipal a comienzos de los años 90, este tipo de instituciones comenzó a soportar las presiones tanto del «mercado» como de las políticas gubernamentales. Estos terciarios han estado a la vanguardia de los cambios que finalmente se extenderían al resto del sistema educativo y del sistema de servicios públicos en general: fueron una especie de laboratorio en el que las reformas neoliberales de la educación se pusieron a prueba. Y como tales resultan el mejor lugar para efectuar el análisis de los efectos del realismo capitalista.



IMPOTENCIA REFLEXIVA, “INMOVILIZACIÓN” Y COMUNISMO LIBERAL



Si uno los compara con sus antecesores de las décadas de 1960 y 1970, los estudiantes británicos de la actualidad parecen políticamente descomprometidos. Mientras que todavía puede verse a los estudiantes franceses protestando en las calles contra el neoliberalismo, los estudiantes británicos, cuya situación es incomparablemente peor, parecen resignados a su destino. Este resultado evidente según mi hipótesis no es una cuestión de apatía o cinismo, sino de *impotencia reflexiva*. Los estudiantes del Reino Unido son conscientes de que las cosas andan mal, pero más aun son conscientes de que ellos no pueden hacer nada al respecto. Sin embargo, este «conocimiento», esta reflexividad, no es resultado de la observación pasiva de un estado de cosas previamente existente. Es más bien una suerte de profecía autocumplida.

La impotencia reflexiva conlleva una visión de las cosas tácita, muy común entre los jóvenes británicos y a la vez correlacionada con las patologías más difundidas. Muchos de los alumnos con los que me tocó trabajar en el terciario presentaban problemas de salud mental o de aprendizaje. La depresión entre ellos es endémica. Y es, tal como hemos dicho, la enfermedad más recurrente en el sistema público de salud, que castiga, además, a franjas de la población cada vez más jóvenes. El número de

los estudiantes que padecen alguna variante de dislexia también es sorprendente. No es una exageración afirmar que ser «adolescente británico» en la actual etapa del capitalismo tardío casi podría ser sinónimo de enfermedad. Esta patologización en sí misma ya ocluye toda posibilidad de politización. Al privatizar los problemas de la salud mental y tratarlos solo como si los causaran los desbarajustes químicos en la neurología del individuo o los conflictos de su contexto familiar, queda fuera de discusión cualquier esbozo sistémico de fundamentación social.

Muchos de los jóvenes a los que he enseñado se encontraban en lo que llamaría un estado de *hedonia depresiva*. Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia, mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer. Queda la sensación de que efectivamente «algo más hace falta», pero no se piensa que este disfrute misterioso y faltante solo podría encontrarse *más allá* del principio del placer. En buena medida, este fenómeno es consecuencia de la ambigua posición estructural de los estudiantes, que se divide entre su antiguo rol como sujetos de las instituciones disciplinarias y su nuevo estatus como consumidores de servicios. En uno de sus ensayos más cruciales, «*Post-scriptum* sobre las sociedades de control», Deleuze distingue entre las sociedades disciplinarias organizadas alrededor de espacios estancos que había descripto Foucault, como la fábrica, la escuela y la prisión, y las nuevas sociedades de control en las que todas las instituciones se incrustan en una especie de corporación dispersa.

Deleuze está en lo cierto al afirmar que Kafka es el profeta del poder cibernético distribuido, típico de las sociedades de control. En *El juicio*[*] Kafka distingue de forma clarificadora entre los dos tipos de absolución que podría alcanzar el acusado. La absolución definitiva ya no es posible si es que alguna vez lo fue. («Solo existen relatos legendarios sobre antiguos casos que resultaron en una absolución»). Las dos opciones que quedan son, en primer lugar, la «absolución ostensible», en la que el acusado es absuelto para todo fin práctico, pero puede en el futuro, y aparentemente sin causa, afrontar los cargos que se le han levantado; segundo, la «postergación indefinida», en la que el acusado se consagra a un proceso legal con la esperanza de estirarlo lo más posible para que la elevación del caso a juicio se vuelva cada vez más improbable. Deleuze observa que las sociedades de control delineadas por el mismo Kafka, pero también por Foucault y por Burroughs, operan sobre la base de la postergación indefinida. Por ejemplo: la educación es un proceso

de toda la vida; la capacitación para el trabajo abarca toda la vida laboral; el trabajo sigue en casa, se trabaja desde la casa o se está como en casa en el lugar de trabajo, etc. Una consecuencia de este ejercicio «indefinido» del poder es que la vigilancia externa ya no es tan necesaria: en gran medida la sustituye la vigilancia interna. El Control solo funciona si uno es cómplice con él. De ahí viene esa figura de Burroughs, el «adicto al control»: aquel que necesita fanáticamente controlar, pero que también es víctima él mismo del Control que lo domina y lo posee.

Al entrar a cualquiera de las aulas del terciario en el que daba clases, resulta evidente que se trata de un contexto posdisciplinario. En enumeraciones muy urticantes, Foucault se refería a la forma en que la disciplina se encarnaba a través de posiciones corporales muy duras. En nuestro terciario, en cambio, podrías encontrarte con que los alumnos se duermen sobre el escritorio, hablan casi sin parar, comen incesantemente *snacks* o, a veces, incluso comidas enteras. La vieja segmentación disciplinaria del tiempo se está rompiendo. El régimen semicarcelario de la disciplina se erosiona gracias a las tecnologías del control, con sus sistemas de consumo perpetuo y despliegue continuo.

El sistema de financiamiento del instituto hace imposible rechazar alumnos o expulsarlos, inclusive si la dirección lo deseara. Los recursos llegan o no llegan de acuerdo con factores como el éxito en alcanzar los objetivos de desempeño (es decir, los resultados en los exámenes), la asistencia y la retención de los estudiantes. Esta combinación de imperativos de mercado y «objetivos» definidos en términos muy burocráticos es una típica iniciativa del *estalinismo de mercado* que hoy regula nuestros servicios públicos. Pero la falta de un sistema disciplinario no se compensa, para decirlo suavemente, con un aumento en la automotivación de los estudiantes. Los chicos son conscientes de que si dejan de ir a la escuela, o si no presentan ningún trabajo, no recibirán ninguna sanción seria. Y no reaccionan a esta libertad comprometiéndose con un proyecto propio, sino recayendo en la lasitud hedónica (o anhedónica): la narcosis suave, la dieta probada del olvido: Playstation, TV y marihuana.

Si uno les pide que lean más de un par de oraciones, muchos (aunque se trata de estudiantes con buenas notas) protestarán alegando que *no pueden hacerlo*. La queja más frecuente es que *es aburrido*. Pero el juicio no atañe al contenido del material escrito: es el acto de leer en sí mismo lo que resulta «aburrido». No se trata ya del torpor juvenil de siempre, sino de la falta de complementariedad entre una «Nueva Carne» posliteraria «demasiado

conectada para concentrarse» y la antigua lógica confinatoria y concentracionaria de los sistemas disciplinarios en decadencia. Estar aburrido significa simplemente quedar privado por un rato de la matrix comunicacional de sensaciones y estímulos que forman los mensajes instantáneos, YouTube y la comida rápida. Aburrirse es carecer, por un momento, de la gratificación azucarada a pedido. A algunos alumnos les gustaría que Nietzsche fuera como una hamburguesa; no logran darse cuenta (y el sistema de consumo en la actualidad alienta este malentendido) de que la indigestibilidad, la dificultad, *eso es* precisamente Nietzsche.

Un ejemplo: un día tuve que retar a un alumno porque siempre llevaba los auriculares puestos durante la clase. Me respondió que no había problema porque no estaba escuchando nada. En otra clase apareció otra vez con los auriculares, esta vez sin ponérselos y con la música a un volumen muy bajo. Cuando le pedí que la apagara me respondió que ni él podía escucharla. ¿Por qué alguien desearía llevar los auriculares puestos sin escuchar música o escuchar música sin ponerse los auriculares? Porque la presencia de los auriculares en los oídos o la certidumbre de que la música sonaba incluso si no podía escucharla resultan una ratificación de que la matrix *está ahí todavía*, al alcance. Por otro lado, la anécdota parece un ejercicio clásico de interpasividad: si la música estaba sonando, aunque el estudiante no la estuviera escuchando, el reproductor mismo podía disfrutarla por él. El uso de auriculares es significativo: una experiencia del pop no como algo que tendrá efectos sobre el espacio público, sino como una retracción al «Edipod» privado; un consumo narcótico que pone un muro entre el sujeto y la esfera social.

La consecuencia de esta adicción a la matrix del entretenimiento es una interpasividad agitada y espasmódica, acompañada de una incapacidad general para concentrarse o hacer foco. Los estudiantes no pueden conectar su falta de foco en el presente con su fracaso en el futuro; no pueden sintetizar el tiempo en alguna especie de narrativa coherente. Estos son síntomas de algo más que desmotivación y nos recuerdan pavorosamente el análisis que hace Jameson en «El posmodernismo y la sociedad de consumo». Jameson observa que la teoría de la esquizofrenia de Lacan ofrece un «modelo estético interesante» para intentar entender la fragmentación de la subjetividad con vistas a la emergencia del complejo industrial del entretenimiento. «Con la destrucción de la cadena significante», dice Jameson sumariamente, «el esquizofrénico lacaniano queda reducido a la experiencia del puro significante material, en otras palabras, a una serie de presentes puros en el tiempo,

desconectados entre sí». Jameson escribía a mediados de la década de 1980, en la que nacieron muchos de los estudiantes de mis clases. Nos enfrentamos, en las aulas, con una generación que se acunó en esa cultura rápida, ahistórica y antimnemónica, una generación para la cual el tiempo siempre vino cortado en microrrodajas digitales predigeridas.

Si el trabajador-preso es el protagonista de la disciplina, el deudor-adicto es el personaje del control. El capital ciberespacial funciona en el momento en que sus usuarios se vuelven adictos. William Gibson lo reconoce en *Neuromante*, cuando Case y el resto de los *cowboys* del ciberespacio se desconectan de la matrix y sienten insectos bajo la piel. (La afición de Case a las anfetaminas no es más que el sustituto de su adicción a una velocidad mucho más abstracta). Si algo como el desorden de déficit de atención e hiperactividad es una patología, entonces es una patología del capitalismo tardío: una consecuencia de estar conectado a circuitos de entretenimiento y control hipermediados por la cultura de consumo. Del mismo modo, lo que se conoce como dislexia puede no ser otra cosa que una suerte de *poslexia*. Los adolescentes tienen la capacidad de procesar los datos cargados de imágenes del capital sin ninguna necesidad de leer: el simple reconocimiento de eslóganes es suficiente para navegar el plano informativo de la red, el celular y la TV. «La escritura nunca fue algo propio del capitalismo. El capitalismo, de hecho, es intrínsecamente iletrado», afirmaron Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*. «El lenguaje electrónico no funciona a través de la voz o la escritura; los datos se procesan perfectamente en ausencia de ambas». De ahí que tantos empresarios exitosos sean en efecto disléxicos, aunque no sepamos si su eficacia posléxica es la consecuencia, o la causa, de su triunfo.

Hoy en día los profesores soportan una presión intolerable: la de mediar entre la subjetividad posliteraria del capitalismo tardío y las demandas propias del régimen disciplinario (como los exámenes). En este sentido, y lejos de ser una torre de marfil que se mantiene a salvo del mundo real, la educación es más bien el motor de la reproducción de la realidad social, el espacio donde las incoherencias del campo social capitalista se confrontan en directo. Los profesores debemos ser facilitadores del entretenimiento y, al mismo tiempo, disciplinadores autoritarios. Deseamos ayudar a los alumnos a pasar los exámenes, y ellos desean tenernos como figuras de autoridad, capaces de decirles qué hacer. Pero esta interpelación del profesor como figura de autoridad es justamente lo que exacerba el problema del «aburrimiento»: ¿o existe algo cuya raíz esté en la autoridad que no sea, de entrada, aburrido? Irónicamente, a los educadores se les exige el rol del disciplinador justo

cuando las estructuras disciplinarias colapsan. Con las familias agotadas por la presión del capitalismo que les exige a ambos padres trabajar todo lo que puedan, los profesores debemos actuar ahora como padres sustitutos capaces de instalar los protocolos de conducta más básicos, y proveer apoyo pastoral y emocional a los adolescentes que, en algunos casos, están mínimamente socializados.

Insisto en el hecho de que ninguno de mis estudiantes tenía la menor obligación de presentarse a clase. De hecho, disponían de toda la libertad de irse si lo deseaban. Pero la falta de oportunidades de empleo junto con el incentivo cínico procedente del gobierno hace que seguir en la escuela parezca la opción más segura, y también la más fácil. Deleuze dice que las sociedades de control se basan en la deuda más que en el encierro. Sin embargo, el sistema educativo de la actualidad hace que el estudiante se endeude y, en simultáneo, lo encierra. Según esta melodía, uno debe pagar por su propia explotación, endeudarse y estudiar para poder conseguir el mismo «McEmpleo» que habría conseguido si hubiera dejado la escuela a los dieciséis.

De acuerdo con Jameson, «de repente el colapso de la temporalidad libera al presente de todo el tendido de actividades e intencionalidades que podrían ponerlo en foco y convertirlo en un espacio de trabajo». Al mismo tiempo, hay que decir que la nostalgia por el contexto en el que operaban las prácticas de viejo tipo es completamente inútil. Esa es la razón por la cual los estudiantes franceses y sus protestas no constituyen, en el fondo, una alternativa a la impotencia reflexiva de sus pares británicos. Que una publicación liberal como *The Economist* desprecie toda forma de oposición al capitalismo no sorprende; pero su postura burlona frente a la llamada «inmovilización» francesa contenía algo de verdad. «En realidad los estudiantes que protagonizaron las últimas protestas parecían convencidos de estar actualizando los reclamos que sus padres le hicieron a Charles de Gaulle en mayo de 1968», decía su artículo de tapa del 30 de marzo de 2006:

> Les habían robado hasta los eslóganes («debajo del asfalto, la arena de playa») y los símbolos (como la Sorbona). En este sentido, la revuelta parece no ser más que la secuela natural de los desmanes que ocurrieron en los suburbios [de París, en 2005] y que llevaron al gobierno a declarar el estado de emergencia. En ese momento eran los jóvenes desempleados, extranjeros de las clases bajas, los que se rebelaban contra un sistema efectivamente capaz de excluirlos. En cambio lo más

> llamativo de las últimas protestas es que esta vez las fuerzas rebeldes están del lado del conservadurismo. A diferencia de sus coetáneos de la *banlieue*, los estudiantes y los sindicatos que los acompañan solamente quieren evitar el cambio y mantener el estado de cosas presente en Francia[6].

La práctica de muchos de estos «inmovilizadores» es justamente contraria a la de otro grupo de los que se cuentan herederos de mayo del 68: aquellos llamados «comunistas liberales» como George Soros y Bill Gates, rapaces predadores del beneficio económico que, al mismo tiempo, pueden levantar las banderas de la ecología y la responsabilidad social. Junto con estas preocupaciones sociales, los comunistas liberales creen que la estructura del trabajo debe (pos)modernizarse, en línea con el concepto de «ser astuto» [*being smart*]. Así lo explica Žižek:

> «Ser astuto» significa ser dinámico y nómade, estar en contra de la burocracia centralizada. Significa creer en el diálogo y en la colaboración y no en la autoridad central; en la flexibilidad y no en la rutina; en la cultura y el conocimiento y no en la producción industrial; en la interacción espontánea, en la autopoiesis y no en las jerarquías fijas.[7]

Los inmovilizadores partían de una concesión implícita: que solo es posible resistir al capitalismo, no superarlo. Los comunistas liberales, por otra parte, creen que los excesos morales del capitalismo deben ser combatidos con la caridad. Ambos grupos muestran el modo que encuentra el realismo capitalista para circunscribir las posibilidades políticas actuales. Mientras que los inmovilizadores retienen la forma y el estilo de las protestas de 1968 pero en nombre de la resistencia al cambio, los comunistas liberales abrazan enérgicamente lo nuevo. Žižek está en lo cierto al afirmar que el comunismo liberal no es otra cosa que la forma dominante de la ideología capitalista hoy en día, más que constituir una especie de correctivo progresista a la ideología capitalista oficial. La «flexibilidad», el «nomadismo» y la «espontaneidad» son los rasgos salientes de la gerencia posfordista típica de la sociedad de control. Y el problema es que toda oposición a la flexibilidad y la descentralización corre el riesgo de autoboicotearse, puesto que un llamado a la rigidez y la centralización no sería muy contagioso que digamos.

En cualquier caso, la resistencia a lo nuevo no es una causa en la que la izquierda debería inmiscuirse actualmente. El capital fue muy astuto en su

empeño por destruir el sindicalismo; sin embargo, no ha habido en la izquierda reflexión suficiente respecto de las tácticas que podrían funcionar contra el capital en las condiciones propias del posfordismo, ni sabemos qué *lenguaje nuevo* podría improvisarse para lidiar con unas tales condiciones. Por un lado, es importante debatir la apropiación de lo nuevo efectuada por el capitalismo; por otro lado, el llamado a lo nuevo no puede confundirse con la mera adaptación a las condiciones existentes: ya nos hemos adaptado demasiado. De hecho, la búsqueda de la «adaptación exitosa» es la principal estrategia del gerencialismo.

La asociación persistente entre el neoliberalismo y la idea de «restauración», una vinculación conceptual que promovieron Badiou y David Harvey, es un correctivo necesario para la asociación falsa del capital y la novedad. Para Badiou y Harvey, la política neoliberal no tiene que ver con lo nuevo, sino con un *retorno* al poder y los privilegios de clase. «En Francia», según Badiou, «la idea de restauración hace referencia al período en el que volvieron los reyes, después de la revolución y de Napoleón, desde 1815. Actualmente atravesamos un momento semejante. El capitalismo liberal y su sistema político, el parlamentarismo, nos parecen las únicas soluciones naturales y aceptables». A la vez, Harvey define la neoliberalización como «un proyecto *político* para restablecer las condiciones de la acumulación de capital y restaurar el poder a las élites económicas». Harvey demuestra que, en una era popularmente sindicada «pospolítica», la lucha de clases se sigue peleando aunque de un lado solo: del lado de los ricos. «Tras la implementación de las políticas neoliberales a finales de la década de 1970», escribe:

> el porcentaje de la renta nacional en manos del 1 por 100 más rico de la sociedad ascendió hasta alcanzar, a fines del siglo pasado, el 15 por 100. El 0,1 por 100 de los perceptores de las rentas más altas de este país vio crecer su participación en la renta nacional del 2 por 100 a cerca del 6 por 100 en 1999, mientras que la proporción entre la retribución media de los trabajadores y los sueldos percibidos por los altos directivos pasó de mantener una proporción aproximada de 30 a 1 en 1970 a alcanzar una proporción de 500 a 1 en 2000. […] Y Estados Unidos no está solo en este proceso, ya que el 1 por 100 superior de los perceptores de renta en el Reino Unido ha doblado su porcentaje de la renta nacional del 6,5 por 100 al 13 por 100 desde 1982.[8]

Como muestra Harvey, los neoliberales fueron más leninistas que los leninistas: supieron crear y diseminar *think-tanks* que formaran la vanguardia intelectual capaz de crear el clima ideológico en el que el realismo capitalista pudiera florecer.

El modelo de la inmovilización, en cambio, con sus demandas para que el viejo modelo fordista-disciplinario se mantenga tal cual, jamás podría ser útil en aquellos países donde las reformas neoliberales *ya han sido* efectuadas. En el Reino Unido, el fordismo colapsó definitivamente, y en su colapso se llevó los espacios y las prácticas que organizaban la vieja manera de hacer política. Sobre el final de su ensayo sobre el control, Deleuze se pregunta cuáles podrían ser las nuevas formas que adquiriría una eventual política del anticontrol:

> Uno de los temas más importantes será sin duda la ineficacia de los sindicatos: intrínsecamente unidos por su historia de lucha contra la disciplina que se ejercía en espacios de encierro, ¿serán capaces de adaptarse o solamente dejarán lugar a nuevas formas de resistencia contra la sociedad del control? ¿Podemos ya hoy en día percibir los trazos gruesos de las formas futuras de resistencia, aquellas capaces de amenazar la algarabía del *marketing*? Muchos jóvenes extrañamente se ufanan de estar «motivados»; de esta forma vuelven a requerir continuamente del aprendizaje y el entrenamiento perpetuos. Les tocará descubrir a su turno a aquellos a los que deberán servir, así como sus padres descubrieron, no sin dificultad, el *telos* de la disciplina.

Lo que hay que descubrir es una salida del par de opuestos motivación-desmotivación, de manera que la no identificación con el programa del control pueda ser algo más que una apatía descorazonada. Una estrategia sería mover la agenda de la política de izquierda del foco tradicional del sindicalismo, el salario, a reclamos más propiamente específicos del posfordismo. Pero antes de seguir, debemos analizar con mayor profundidad qué es el posfordismo.



«Un muchacho me dijo una vez», explica Neil McCauley, jefe del crimen organizado en el film *Fuego contra fuego* de Michael Mann (1995), «no te comprometas con nada que no puedas sacarte de encima en treinta segundos si ves que la cosa viene mal doblando la esquina». Una de las formas más fáciles para aclarar las diferencias entre el fordismo y el posfordismo sería comparar la película de Mann con las tradicionales historias de gangsters de Francis Ford Coppola y Martin Scorsese, filmadas entre 1971 y 1990. Los criminales de *Fuego contra fuego* no son ya las familias italianas enlazadas con el «país de nuestros ancestros», sino las pandillas desarraigadas de un Los Ángeles de metal cromado y cocinas de diseño, de autopistas sin atributos específicos y *diners* abiertos las veinticuatro horas. El color local, el aroma de la cocina y los idiolectos culturales de los que dependen films como *El Padrino* y *Buenos muchachos* han sido reformados y pintados a nuevo. Los Ángeles de *Fuego contra fuego* es una ciudad sin puntos de orientación, una ensalada de marcas en las que el territorio delimitado fue sustituido hace tiempo por las vistas repetidas de las franquicias. Los fantasmas de la Vieja Europa que deambulan en las calles de Scorsese y Coppola fueron exorcizados y enterrados junto a las *vendettas* calientes en algún lugar debajo de las cafeterías de cadenas internacionales. Es posible incluso sacar conclusiones del mundo de *Fuego contra fuego* a través del nombre de su

protagonista, Neil McCauley. Es un nombre anónimo, como de pasaporte falso, un nombre despojado de historia (aunque en él resuene de forma irónica el nombre de un historiador británico, Lord McCaulay). Comparémoslo con Corleone: el viejo Padrino llevaba el nombre de su pueblo natal. McCauley en cambio es, posiblemente, el rol de De Niro más próximo a su propia personalidad: el nombre es una pantalla, una cifra sin profundidad, fríamente profesional, reducido a la pura preparación, la investigación, el método («hago lo que hago mejor»). McCauley no es ningún jefe mafioso antiguo, altisonante y rellenito, parado en la cima de una barroca jerarquía que se maneja con códigos tan solemnes y misteriosos como los de la Iglesia Católica y que están escritos en la sangre de un millar de feudos. La pandilla de McCauley está formada por profesionales, emprendedores-especuladores pragmáticos, técnicos del crimen cuyo credo es exactamente el inverso al de la lealtad familiar estilo *cosa nostra*. Los lazos familiares son insostenibles en estas condiciones, como McCauley le dice al envalentonado personaje de Pacino, el detective Vincent Hanna. «Si vas a estar encima mío permanentemente y a mudarte cuando yo me mude, ¿cómo vas a hacer para cuidar tu matrimonio?». Hanna es la sombra de McCauley, un hombre forzado a reconocer su propia insustancialidad, su movilidad perpetua. Como cualquier mesa de accionistas, los integrantes de la pandilla de McCauley solo están unidos por la perspectiva del cobro de utilidades. Cualquier otro vínculo entre ellos sería un añadido, y casi con seguridad, un añadido peligroso. Su arreglo es temporal, pragmático y lateral: saben que son partes intercambiables de una gran máquina, que no hay garantías y que, en el fondo, nada dura. Frente a esto, los criminales de *Buenos muchachos* parecen sentimentales sedentarios arraigados en comunidades exhaustas y territorios nefastos.

La ética de McCauley no es otra que la que examina Richard Sennett en *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, un estudio señero en el área de los cambios afectivos que trajo la reorganización posfordista del trabajo. El eslogan de estos cambios es bien sencillo: «No hay largo plazo». Los trabajadores del capitalismo clásico podían adquirir un único conjunto de habilidades interorganizadas y esperar que el progreso llegara solo dentro de una estructura organizacional jerárquica y rígida; hoy en día los trabajadores siempre deben adquirir nuevas habilidades en su deambular de puesto en puesto, de empresa en empresa. En la medida en que la organización del trabajo se descentraliza, en la medida en que las redes horizontales sustituyen la jerarquía piramidal, la ventaja reside

en la flexibilidad. Sennett hace hincapié en las presiones intolerables que estas condiciones ponen sobre la vida familiar, haciéndose eco de la burla de McCauley a Hanna: ¿cómo vas a hacer para cuidar tu matrimonio? Los valores sobre los que la familia se asienta (la noción del deber, la confianza, el compromiso) son ideas viejas desde la perspectiva del nuevo capitalismo. Y al mismo tiempo, con la esfera pública bajo ataque y las redes de protección del «Estado niñera» (Nanny State) cada vez más desmanteladas, la familia se convierte en un refugio, un lugar para tomar descanso de las presiones de un mundo en el que la inestabilidad es una constante. La situación de la familia en el capitalismo posfordista es contradictoria, tal como lo entrevió el marxismo clásico: el capitalismo, por un lado, necesita de la familia como medio esencial para la reproducción y el cuidado de la fuerza de trabajo y como un bálsamo para las heridas psíquicas que la anarquía de las condiciones socioeconómicas deja en las personas. Por otro lado, el capitalismo socava las relaciones familiares y afectivas de forma permanente: le niega a los padres la posibilidad de pasar con sus hijos el tiempo necesario y presiona a las parejas con responsabilidades extremas al convertir a sus integrantes en la única fuente de consolación afectiva que tiene el otro, etc.

De acuerdo con el economista marxista Christian Marazzi, el giro del fordismo al posfordismo tiene una fecha precisa: el 6 de octubre de 1979. Esa jornada la Reserva Federal aumentó la tasa de interés en veinte puntos, y así preparó el camino para la economía centrada en la oferta, que constituiría la «realidad económica» en la que hoy estamos inmersos. La subida de la tasa de interés no solo contuvo la inflación, como se buscaba; también hizo posible que se reorganizaran los medios de producción y distribución. La «rigidez» de la línea de producción fordista dio pie a una nueva «flexibilidad», un término por sí mismo capaz de enviar frías señales de alarma a través de la espina dorsal de cualquier trabajador de hoy en día. Lo que definiría esta nueva flexibilidad era la desregulación total del capital y el trabajo: la fuerza de trabajo adquirió un tinte casual, el porcentaje de puestos temporarios en el mercado de empleos aumentó y se hizo frecuente el procedimiento de la externalización del trabajo.

Como Sennett, Marazzi reconoce que las nuevas condiciones necesitan una cibernetización creciente del espacio del trabajo, de la que al mismo tiempo son un emergente. La fábrica fordista se divide crudamente, separa a los administrativos de los que desempeñan tareas manuales, y delimita físicamente estas distintas formas de trabajo en el diseño de su espacio. Al trabajar en lugares ruidosos, vigilados con celo por administradores y

supervisores, los trabajadores tienen acceso al lenguaje solo en las pausas, en el baño y al término del día. O bien cuando emprenden el sabotaje: la comunicación interrumpe la producción. Pero en el posfordismo, cuando la línea de producción se convierte en un «flujo informativo», la gente trabaja precisamente comunicándose. La comunicación y el control se requieren mutuamente, como pensaba Norbert Wiener.

La vida y el trabajo, entonces, se vuelven inseparables. El capital persigue al sujeto hasta cuando está durmiendo. El tiempo deja de ser lineal y se vuelve caótico, se rompe en divisiones puntiformes. El sistema nervioso se reorganiza junto a la producción y la distribución. Para funcionar y ser un componente eficiente de la producción en tiempo real, es necesario desarrollar la capacidad de responder frente a eventos imprevistos; es necesario aprender a vivir en condiciones de total inestabilidad o (feo neologismo) «precariedad». El período de trabajo no alterna con el de ocio, sino con el de desempleo. Lo normal es pasar por una serie anárquica de empleos de corto plazo que hacen imposible planificar el futuro.

Tanto Marazzi como Sennett afirman que la desintegración de los patrones de trabajo estable se debió en gran medida a los deseos de los propios trabajadores: fueron ellos los que comprensiblemente no quisieron que su único plan de vida fuera desempeñarse en la misma fábrica cuarenta años seguidos. Y la izquierda nunca logró procesar este golpe; quedó mal parada y no entendió la forma en que el capital pudo dar movilidad y metabolizar el deseo del trabajador de emanciparse de la rutina fordista. Especialmente en el Reino Unido, los representantes tradicionales de la clase trabajadora, los sindicalistas, eran ellos mismos demasiado afines al fordismo: de alguna manera, la estabilidad de sus conflictos garantizaba su razón de ser. Así fue que los voceros del capital posfordista pudieron presentarse con éxito como los valientes adversarios del *statu quo* capaces de enfrentar una «insensata inercia» en la organización del trabajo que servía solo para reproducir los antagonismos de los que vivían la clase política y los líderes sindicales, pero que no favorecía en lo más mínimo a sus representados. Hoy en día, el conflicto y el sindicalismo no se alojan en el interespacio de dos nítidos bloques de clase, sino en la psicología del trabajador que, en tanto tal, todavía se interesa por la lucha de clases tradicional, pero como titular de un módico ahorro de jubilado también se interesa en maximizar el beneficio de sus colocaciones. El enemigo externo clásico, en definitiva, ya no existe. De manera que los trabajadores posfordistas, siguiendo la metáfora de Marazzi, son como el pueblo judío una vez que dejó la «casa de la esclavitud» en el

Viejo Testamento: liberados de una sujeción a la que ya no quieren volver, abandonados en el desierto, confundidos respecto del camino por seguir.

El conflicto psicológico interno de los individuos no puede sino generar daños colaterales enormes. Marazzi investiga el vínculo entre el trastorno bipolar y el posfordismo. Si la esquizofrenia es la enfermedad que señala los límites exteriores del capitalismo, como quieren Deleuze y Guattari, el trastorno bipolar puede ser la patología mental propia del «interior» del capitalismo. Con sus continuos ciclos de auge y depresión, el capitalismo es un sistema fundamental e irreductiblemente bipolar, que oscila de modo salvaje entre la manía optimista en la exuberancia irracional de las «burbujas» y el bajón depresivo. (Que hablemos tanto de «depresión económica», desde luego, no es una casualidad). En un grado nunca visto en ningún otro sistema social, el capitalismo se alimenta del estado de ánimo de los individuos, al mismo tiempo que los reproduce. Sin dosis iguales de delirio y confianza ciega, el capitalismo no podría funcionar.

Parece que, en el marco del posfordismo, fue posible que extremara su agudeza aquella «plaga invisible» de desórdenes afectivos y psiquiátricos que, sin bulla y sin pausa, comenzó alrededor de 1750, en el amanecer del capitalismo industrial. El trabajo de Oliver James es relevante en este sentido. En *The Selfish Capitalist*, James ratifica los importantes aumentos en la frecuencia de las patologías mentales a lo largo de los últimos veinticinco años. «Bajo todo criterio», nos informa:

> la tasa de desórdenes aumentó casi un 100% entre aquellos nacidos en 1946 (y que cumplieron treinta y seis años en 1982) y los nacidos en 1970 (que cumplieron treinta en 2000). Por ejemplo, el 16% de las mujeres de treinta y seis años en 1982 reportaron tener «problemas con los nervios, tristeza o depresión», mientras que las treintañeras que dijeron sentir lo mismo en 2000 fueron el 29%. (Entre los hombres los datos disminuyen al 8% para 1982 y al 13% para 2000).**[9]**

Otro de los estudios que cita James compara los niveles de morbidez psiquiátrica en el Reino Unido a partir de muestras tomadas en 1977 y 1985. (La «morbidez psiquiátrica» engloba la periodicidad de las depresiones, las fobias y los síntomas neuróticos). «Mientras el 22% indicaba morbidez psiquiátrica en 1977, la cifra había aumentado a casi un tercio de la población, 31%, en 1986». En la medida en que estas tasas resultan mucho más altas en

aquellos países que implementaron lo que describe como capitalismo «egoísta» (es decir, neoliberal), James sugiere la hipótesis de que la causa del incremento se debe precisamente a las políticas y la cultura de ese sistema. El autor se refiere a la forma en que el capitalismo egoísta incentiva:

> tanto las aspiraciones como la expectativa de que pueden cumplirse. […] En la fantasía de la sociedad emprendedora, ha crecido el alcance del engaño de que cualquiera puede convertirse en Alan Sugar o en Bill Gates aunque concretamente la probabilidad que cada individuo tiene de enriquecerse ha disminuido muchísimo desde 1970 junto a la retracción en la igualdad de ingresos. Una persona nacida en 1958 tenía muchas más chances de ascender socialmente, gracias a la educación, por ejemplo, que una nacida en 1970. Entre las toxinas más venenosas del capitalismo egoísta se cuentan: la idea de que la riqueza material es la clave de la autorrealización; que solo los ricos son ganadores, y que el acceso a la cumbre de la riqueza es posible para cualquiera dispuesto a trabajar lo suficiente a pesar de su familia, de su ambiente social o de su raza. Si no triunfas, solo hay alguien a quien puedas culpar.[10]

Estas conjeturas de James a propósito de las aspiraciones, las expectativas y las fantasías del capitalismo neoliberal son congruentes con mi propia observación sobre lo que he llamado la «depresión hedónica» de la juventud británica.

En este contexto de aumento de la ocurrencia de enfermedades psiquiátricas, es llamativo que el laborismo haya querido eliminar la pensión por incapacidad, con la sospecha de que muchos de los que aplicaban para este beneficio social eran oportunistas. Por el contrario, podría inferirse que la mayor parte de quienes solicitan el subsidio, y se trata de más de dos millones de personas, son víctimas del capital. Una porción significativa de los candidatos son los que sufren daños psicológicos severos que resultan de la insistencia del realismo capitalista en que las industrias como la minería ya no son viables. (Incluso considerando el tema en términos netamente económicos, los argumentos sobre la viabilidad son poco convincentes si tomamos en cuenta el costo fiscal de la pensión por incapacidad y otros

beneficios similares). Muchas mentes simplemente colapsan bajo las condiciones de intensa inestabilidad del posfordismo.

Sin embargo, la ontología dominante en la actualidad *niega* la misma posibilidad de una enfermedad mental cuyas causas sean sociales. La reducción del trastorno mental al nivel químico y biológico, por supuesto, va de la mano de su despolitización. La noción de la enfermedad mental como un problema químico o biológico individual posee ventajas enormes para el capitalismo. En primer lugar, es una idea que refuerza el impulso del sistema hacia el sujeto aislado. (Si estás enfermo, es por tu química cerebral). En segundo lugar, es una noción que abre un mercado muy lucrativo para que las compañías farmacéuticas internacionales desplieguen sus productos. (Podemos curarte con nuestros antidepresivos). No tendría sentido repetir que todas las enfermedades mentales tienen una *instancia* neurológica; pues eso todavía no dice nada sobre su *causa*. Sí, es verdad que la depresión se constituye en el nivel neuroquímico por un bajo nivel de serotonina; lo que todavía necesita explicación es por qué un individuo particular tiene bajos niveles de serotonina. El caso requeriría, en efecto, una explicación social y política. La tarea de repolitizar el ámbito de la salud mental es urgente si es que la izquierda quiere ser capaz de desafiar al realismo capitalista.

Encontrar paralelos entre la creciente incidencia de las afecciones mentales y los nuevos patrones de evaluación del desempeño laboral no parece descabellado. Veremos ahora en detalle de qué se trata eso de una «nueva burocracia» en las evaluaciones.



TODO LO SÓLIDO SE DISUELVE EN LAS RELACIONES PÚBLICAS: EL ESTALINISMO DE MERCADO Y LA ANTIPRODUCCIÓN BUROCRÁTICA



Office Space (1999), la injustamente subestimada película de Mike Judge, es una exposición tan aguda del espacio de trabajo de las décadas de 1990 y 2000 como *Blue Collar* (1978) de Paul Schrader lo fue para la de 1970. Judge no narra la clásica confrontación entre los representantes sindicales y la gerencia de una fábrica, sino las desavenencias de una corporación esclerótica socavada por la «antiproducción» administrativa: los trabajadores reciben distintos memos de diferentes gerentes que dicen lo mismo. Obviamente, el memo en cuestión refiere a una práctica burocrática: busca generar aceptación entre la planta de empleados hacia la nueva política de encabezar los reportes con «carátulas». En sintonía con el *ethos* del «ser astuto», el estilo gerencial en *Office Space* es una mezcla de la informalidad del jefe que anda en remera y el autoritarismo tranquilo. Este mismo gerencialismo, muestra Judge, está presente en la cafetería de una cadena internacional en la que los trabajadores de la oficina se distienden. Al staff de la cafetería se le pide que lleve «siete piezas distintivas» (prendedores o algo por el estilo) que expresen «individualidad y creatividad»: un ejemplo contundente de la manera en que la creatividad y la autoexpresión se convirtieron en algo intrínseco al trabajo en las sociedades de control; como han señalado Paolo Virno, Yann Moulier Boutang y otros autores, hoy en día los trabajadores reciben demandas no solo productivas, sino también afectivas. Es más, el intento de cuantificar con crudeza estas contribuciones afectivas nos dice mucho sobre la nueva organización del trabajo. El ejemplo de los distintivos también nos lleva a otro fenómeno: las expectativas ocultas en las normas oficiales. Joanna, una

camarera de la cafetería, lleva exactamente siete distintivos en su indumentaria, pero sin embargo, se le hace saber que, aunque siete es suficiente *oficialmente, en realidad* no alcanza: el gerente le pregunta si ella quiere parecer el tipo de persona «que solo hace lo mínimo indispensable».

> —Stan, ¿sabes qué? Si querías que usara treinta y siete distintivos, ¿por qué no me pediste que usara treinta y siete, y listo?
> —Bueno —responde el gerente—, me pareció escucharte decir que querías expresar tu individualidad.

En esta escena, vemos que lo suficiente ya no es suficiente. El síndrome les parecerá familiar a aquellos trabajadores a los que la calificación «satisfactorio» en una evaluación de rendimiento ya no les parece satisfactoria. En muchas instituciones educativas, por ejemplo, un docente que llega a esta calificación deberá obligatoriamente hacer perfeccionamiento antes de la próxima prueba.

Al principio puede parecer un misterio el hecho fehaciente de que la ingeniería burocrática de la vida haya intensificado su alcance bajo los gobiernos liberales, que se presentaban justamente como antiburocráticos y antiestalinistas. Sin embargo, ha proliferado una nueva forma de burocracia (la de los objetivos y las metas, los resultados, las declaraciones de principios, etc.) al mismo tiempo que el discurso neoliberal sobre el fin de la jerarquía vertical y el control centralizado adquirió prominencia. Puede parecer que la vuelta de la burocracia es algo así como el retorno de lo reprimido bajo el neoliberalismo, algo que de modo irónico reemerge en el corazón del sistema que se había propuesto específicamente destruirla. Pero la resurrección de la burocracia bajo el neoliberalismo es algo más que un atavismo o una anomalía.

Como he señalado antes, no existe una contradicción entre el *ethos* del «ser astuto» [*being smart*] y el incremento de la administración y la regulación del trabajo: estas son, de hecho, las dos caras del trabajo en las sociedades de control. Richard Sennett ha afirmado que el achatamiento de las antiguas jerarquías piramidales ha permitido en realidad que aumente la vigilancia sobre los trabajadores. «Uno de los eslóganes de la nueva organización del trabajo es que descentraliza el poder, es decir que le otorga a la gente en los rangos más bajos de la organización el control sobre sus propias actividades», escribe Sennett. «Pero esto no es así en realidad, en función de las técnicas utilizadas para derribar a los viejos elefantes de la

burocracia. Los nuevos sistemas de información proveen a los gerentes de primer nivel una imagen comprensiva de la organización de una forma que otorga a los individuos, en cualquier lugar de la red en el que estén, poco lugar para esconderse». Y no se trata solamente de que las tecnologías de la información garanticen que los gerentes tengan un mejor acceso a los datos: se trata de que los datos mismos han aumentado. Mucha de toda esta «información» procede de los mismos trabajadores. Massimo De Angelis y David Harvie describen algunas de las medidas burocráticas con las que un profesor debe cumplir para dictar un curso («módulo») en una universidad de grado en el Reino Unido. «Para cada módulo», escriben:

> el «líder de módulo» (es decir, el profesor) debe completar varios formularios, en particular una «especificación de módulo» (al comienzo del curso) que lista los «objetivos y metas» y los «modos y métodos de evaluación», entre otros datos; y un documento de «revisión de módulo» (al final del curso) en el que el líder de módulo presenta su propia evaluación de las debilidades y fortalezas del módulo y sugiere cambios para el año siguiente, un sumario de respuestas de los estudiantes, un promedio de notas y su distribución[11].

Pero esto es solo el comienzo. Para el total de la carrera, los académicos deben preparar una «especificación del programa» y producir «reportes anuales del programa», que registran el desempeño de los estudiantes a través de «tasas de avance», «tasas de retroceso», locación y distribución de las notas, etc. Las notas de los alumnos deben graduarse a partir de una «matriz». Este sistema de autovigilancia se complementa con las evaluaciones efectuadas por las autoridades externas. El proceso de poner notas a las tareas de los estudiantes queda bajo el monitoreo de los «examinadores externos» que, supuestamente, deben mantener la constancia de los estándares de todo el sector universitario. Los profesores deben ser observados por sus pares, mientras los departamentos reciben visitas periódicas de tres o cuatro días de duración de agencias como la GAA (Agencia de Cuidado de la Calidad de la Educación Universitaria, por sus siglas). Si también son «investigadores activos», los profesores deben presentar sus «cuatro mejores publicaciones» cada cuatro o cinco años para que los evalúe el Ejercicio de Evaluación de la Investigación, sustituido en 2008 por el igualmente controversial Marco de la Excelencia en la Investigación. De Angelis y Harvie dejan en claro que estas

son apenas descripciones gruesas de *algunos* de los mecanismos burocráticos por los que atraviesan los académicos, y que cuentan con implicancias muy severas para el financiamiento de las instituciones. El empleo de una batería de procedimientos burocráticos de este tipo por supuesto que no se restringe a la vida universitaria, ni siquiera a la educación en su totalidad: otras instancias públicas como el Servicio Nacional de Salud y la fuerza policial están enmarañadas en una metástasis burocrática semejante.

En parte, todo esto es resultado de la resistencia inherente de ciertos procesos y servicios a marketinizarse. (La tan mentada marketinización de la educación se sostiene sobre una analogía confusa: ¿los estudiantes son los *usuarios* del servicio o su *producto*?). Se suponía que el idealizado mercado podía traer intercambios «sin roces» en los que los deseos de los consumidores se encontrarían directamente con su satisfacción, sin que fuera necesaria la intervención o la mediación de las agencias regulatorias. Sin embargo, la insistencia en evaluar el desempeño de los trabajadores y de medir ciertas formas de trabajo que son por naturaleza reacias a la cuantificación hizo, de modo inevitable, que fuera necesario añadir una capa adicional de gerencia y burocracia. Lo que tenemos enfrente no es una comparación directa de los rendimientos o desempeños de los trabajadores, sino una comparación entre *representaciones* auditadas del desempeño o el rendimiento. Ocurre entonces un cortocircuito ineludible: el trabajo comienza a orientarse a la generación de representaciones más que a los objetivos oficiales del trabajo mismo. Según un estudio antropológico efectuado sobre la administración a nivel local en el Reino Unido, «se hace más esfuerzo por asegurar que los servicios ofrecidos por la autoridad local sean representados correctamente que por mejorar concretamente dichos servicios». Esta inversión de las prioridades es uno de los principales síntomas de un sistema que, sin hipérbole alguna, puede caracterizarse de «estalinismo de mercado». Lo que el capitalismo tardío toma del estalinismo, para repetirlo, es esta primacía de la evaluación de los símbolos del desempeño sobre el desempeño real. Así lo explicó Marshall Berman al referirse al proyecto del canal del Mar Blanco que Stalin inició en 1931:

> Stalin parece haber estado interesado en forjar un símbolo hipervisible del desarrollo al punto que puso sobre el proyecto una presión tal que lo único que logró fue retrasar el *desarrollo* del proyecto. Los ingenieros y trabajadores no tenían el tiempo, el dinero ni el equipamiento necesarios para construir un canal lo suficientemente profundo y seguro para

> los barcos cargueros del siglo XX. En consecuencia, el canal nunca tuvo ningún impacto sobre la economía o el comercio soviéticos. Las embarcaciones que podían pasar a través de él no eran más que *ferries* turísticos que durante los años 30 se cargaban de escritores soviéticos y extranjeros que después proclamaban el éxito de la gigantesca obra. El canal se convirtió así en un triunfo de la publicidad: pero si la mitad del empeño que se puso en las campañas de relaciones públicas hubiera ido al canal en sí mismo, se habrían contado menos víctimas y más ventajas concretas: el proyecto se habría convertido así en una tragedia genuina y no en lo que fue: una farsa brutal en la que murieron personas reales en nombre de una especie de «pseudoevento».[12]

Con una extraña compulsión a la repetición, el gobierno neolaborista, ostensiblemente neoliberal y antiestalinista, ha demostrado la misma tendencia a implementar iniciativas cuyos efectos reales en el mundo solo importan en tanto se registren al nivel de la apariencia y las relaciones públicas. Los «objetivos» notables que el neolaborismo buscó imponer son un caso para revisar. Es un proceso que se repite siempre con predictibilidad científica: en cualquier lugar en el que aparezcan, los objetivos dejan de ser un medio para evaluar el desempeño de algún servicio y se convierten en fines por derecho propio. La angustia por la caída del desempeño en las evaluaciones escolares ya es un rasgo típico del verano británico. Sin embargo, si los estudiantes de hoy en día muestran menos capacidades que sus predecesores, no se debe a un descenso en la calidad de los exámenes en sí mismos, sino al hecho de que en la actualidad toda la enseñanza se orienta a los resultados de las pruebas. Con todo el interés puesto en el próximo examen y en las formas de pasarlo, el compromiso más amplio con los temas de las asignaturas se diluye. Del mismo modo, los hospitales prefieren llevar a cabo muchos procedimientos de rutina antes que unas pocas operaciones serias y urgentes porque así pueden satisfacer mejor los «objetivos» mediante los que se los evalúa: cantidad de intervenciones, tasa de éxito y reducción en el tiempo de espera.

Sería un error pensar que este estalinismo de mercado es una desviación del «espíritu verdadero» del capitalismo. Por el contrario, sería mejor decir que una dimensión esencial del estalinismo quedó inicialmente reprimida por su asociación con el proyecto socialista y que *solo* pudo emerger en la cultura

del capitalismo tardío, en la que las representaciones adquieren una fuerza propia. La forma en que se genera valor en la bolsa no depende tanto de lo que «realmente hace» una empresa como de las percepciones y las creencias en sus rendimientos futuros. De ahí que en el capitalismo todo lo sólido se disuelve en las relaciones públicas. Y el capitalismo tardío se caracteriza tanto por esta tendencia ubicua a la producción de relaciones públicas como por la imposición de los mecanismos de mercado.

En este punto, es crucial la elaboración que hace Žižek del concepto lacaniano del «gran Otro». El gran Otro es la ficción colectiva, la estructura simbólica presupuesta en todo campo social. El gran Otro nunca aparece directamente; solo podemos confrontar con sus reemplazantes. Estos «representantes» no son de ningún modo siempre los líderes. (En el ejemplo anterior del canal del Mar Blanco, no era Stalin en persona quien representaba al gran Otro, sino los escritores soviéticos y extranjeros que debían persuadir al público de la gloria del proyecto). Una dimensión importante del gran Otro es que no lo sabe todo. Y es esta ignorancia constitutiva del gran Otro lo que permite que las relaciones públicas funcionen. De hecho, podría definirse al gran Otro como el consumidor de relaciones públicas y propaganda, la figura virtual que necesariamente cree en lo que ningún individuo podría creer. Para usar uno de los ejemplos de Žižek, ¿quién era el que no sabía que el socialismo realmente existente era vicioso y corrupto? Cada persona del pueblo era demasiado consciente de sus defectos; también los jefes de gobierno en sus distintos niveles, que no podían no saber. Nada de eso. El gran Otro era el depositario de aquel «supuesto no saber», aquel que no tenía permitido saber cómo era la cotidianidad del socialismo realmente existente. Sin embargo, la distinción entre lo que el gran Otro sabe, es decir, el discurso oficialmente aceptado, y lo que todos saben y experimentan día a día está lejos de ser un mero vacío formal. Justamente, es esta discrepancia entre los dos saberes lo que permite que funcione la realidad social «ordinaria». Cuando ya no puede mantenerse la ilusión de que el gran Otro no sabe, la trama incorpórea que mantiene unido el sistema social se resquebraja. Por eso fue tan grave el discurso de Krushev en 1965, cuando «admitió» las falencias del Estado soviético. No es que nadie en el Partido no estuviera al tanto de la corrupción y las atrocidades que se ejercían en nombre del Estado, pero el anuncio de Krushev hizo imposible creer que el gran Otro era el que no sabía.

Todo esto en cuanto al socialismo realmente existente. ¿Y qué hay del capitalismo realmente existente? Una manera de entender el realismo capitalista en lo que tiene en especial de realista es a través de su presunción

de no creer ya en el gran Otro. Puede considerarse el posmodernismo como el nombre dado al complejo de distintas crisis que disparó la disminución de la creencia en el gran Otro, si seguimos la famosa fórmula de Lyotard para la condición posmoderna («incredulidad hacia las metanarrativas»). Jameson, por supuesto, afirmaría que esta incredulidad es una expresión de la «lógica cultural del capitalismo tardío», una consecuencia del giro al modo posfordista de acumulación del capital. Fue Nick Land quien dio una de las más eufóricas descripciones de «la disolución posmoderna de la cultura en la economía».[13] En su trabajo, vemos una mano invisible y cibernéticamente modificada que, de modo progresivo, socava el poder del Estado centralizado. Los textos de Land de la década de 1990 sintetizaban la cibernética, la teoría de la complejidad, la ficción cyberpunk y el neoliberalismo para construir con todo eso una visión de la inteligencia artificial capitalista de alcance planetario: un vasto sistema infinitamente capaz de soportar fracturas y manipulaciones frente al cual la voluntad humana ha quedado obsoleta. En *Meltdown*, su manifiesto por un capital descentrado y no lineal, Land invoca «una tendencia de gran alcance hacia una matriz de redes distribuidas que buscan deshabilitar los programas fijos de comando y control que sostienen a todas las entidades macro y microgubernamentales, y que forman globalmente el Sistema de Seguridad Humano». Este es el capitalismo como Real crítico, en el que las señales virales y digitales circulan en redes autosustentables que sobrepasan largamente lo simbólico y que, por ende, ya no necesitan la garantía provista por el gran Otro. Es el capital como «cosa innombrable» de Deleuze y Guattari, pero sin las fuerzas de reterritorialización y antiproducción que, según ellos, resultan *constitutivas* del capitalismo. Y uno de los problemas principales del argumento de Land es justamente lo que lo vuelve tan interesante: el hecho de que presupone la existencia de un capitalismo «puro», un capitalismo que solo puede ser obstaculizado o inhibido por elementos *extrínsecos* y no internos. (De acuerdo con Land, estos elementos son meros atavismos que el capital eventualmente puede consumir y metabolizar). Pero no puede «purificarse» el capitalismo de esta manera: si excluimos las fuerzas de la antiproducción, el capitalismo desaparece con ellas. Del mismo modo no existe una tendencia progresiva del capitalismo a desnudarse, desenmascararse y mostrarse «tal como es»: rapaz, indiferente, inhumano. Por el contrario el rol principal de las «transformaciones incorpóreas» realizadas por el *branding*, la publicidad y las relaciones públicas muestra que, para poder operar efectivamente, la rapacidad del capitalismo depende de la utilización de diversas formas de

enmascaramiento. El capitalismo realmente existente está marcado a fuego por la misma división intrínseca al socialismo realmente existente: por un lado, una cultura oficial en la que las empresas capitalistas se presentan como socialmente responsables y cuidadosas; por el otro, una conciencia difundida de que las empresas en realidad son todas corruptas, viles, etc. En otras palabras, la posmodernidad capitalista no es tan incrédula como podría parecer a primera vista y tal como el joyero Gerald Ratner descubrió a su pesar.

Ratner trató de esquivar el nivel simbólico y «contar las cosas tal como son» al caracterizar de «basura» la joyería barata que vendía en sus tiendas (Ratner’s), en un discurso de sobremesa. Pero las consecuencias de su declaración, al tratarse de una declaración *oficial*, fueron serias: la compañía perdió valor inmediatamente por alrededor de 500 millones de libras, y él mismo perdió su trabajo. Los clientes podían estar al tanto de que los productos de Ratner eran de baja calidad, pero el gran Otro aún no lo sabía; en cuanto lo supo, Ratner’s colapso.

El posmodernismo vernáculo se ocupó de la «crisis de la eficiencia simbólica» (en un sentido bastante menos intenso que Nick Land) a través de la angustia metaficcional sobre la función del autor, en programas de televisión o films que exponen los mecanismos de su propia producción e incorporan, reflexionándolo, su debatido estatus como mercancías. Pero los supuestos gestos de desmitificación del posmodernismo no muestran sofisticación, sino justamente cierta ingenuidad, una convicción en que de verdad había otros, en el pasado, que creían en lo simbólico. Por supuesto que la «eficiencia simbólica» se mantiene al sostener una distinción nítida entre la causalidad material empírica y otra causalidad, incorpórea, propia de lo Simbólico. Žižek pone el ejemplo de un juez: «Sé muy bien que las cosas son tal como las veo y que este es un tipo débil y corrupto, pero de todas maneras lo trato con respeto puesto que lleva los distintivos de un juez, de manera que cuando habla es la Ley la que habla a través de él». Y de cualquier manera:

> la redundancia cínica [del posmodernismo] se queda corta: cuando un juez habla, en cierto sentido hay más verdad en sus palabras (las palabras de la Institución o la Ley) que en la realidad inmediata de la persona del juez; si uno se limita a lo que ve, erra el punto completamente. Lacan se dirigía a esta paradoja con su famoso *les non-dupes errent*[14]: los que no quieren caer atrapados en el engaño ficcional de lo simbólico, los que solo creen en lo que ven sus ojos, son los

> que más erran. Un cínico que «solo cree en lo que le muestran sus ojos» pierde de vista la eficacia de la ficción simbólica y la forma en la que estructura nuestra experiencia de la realidad.[15]

Leída con atención, una buena parte de la obra de Baudrillard no es sino un comentario sobre el mismo efecto, la forma en que la abolición de lo Simbólico no lleva a un encuentro directo con lo Real, sino a una especie de hemorragia *de* lo Real. Para Baudrillard fenómenos como el documental no intrusivo, la TV de no ficción y las encuestas políticas, con su pretensión de mostrar la realidad sin mediaciones, no generan más que un dilema insoluble. Finalmente, ¿la presencia de las cámaras no afecta a quienes están siendo filmados? ¿La publicación de los resultados de una encuesta no afecta el comportamiento futuro de los votantes? Estas cuestiones resultan indecidibles, y la «realidad», por lo tanto, se muestra elusiva: justo cuando parecía que podíamos aprehenderla en estado crudo, se transforma en aquello que Baudrillard, en un neologismo muy mal comprendido, llama «hiperrealidad». Como un eco siniestro de las fijaciones de Baudrillard, los más exitosos programas de no ficción estilo *reality show* terminaron *fusionando* las técnicas del documental no intrusivo y las encuestas políticas. «Realidad» significa en efecto dos cosas en estos programas: el comportamiento sin guión de los protagonistas «de la vida real» que podemos ver en la pantalla y las respuestas impredecibles del público en sus casas que, a la vez, afectan a los participantes del reality. Sin embargo, a pesar de tanto realismo, la TV abunda en cuestiones relacionadas con la ficción y el ilusionismo: ¿los participantes no estarán actuando, tratando de parecer más atractivos para el público, ocultando algún rasgo de su personalidad? ¿Los votos del público son verdaderos o hay alguna especie de arreglo? El eslogan de «Gran Hermano», «tú decides», captura perfectamente el modo de control retroactivo que, de acuerdo con Baudrillard, reemplazó las formas centralizadas de control. Como público nuestro único trabajo es ocupar el asiento vacío del poder, enviar nuestras respuestas a través del teléfono y el teclado. El Gran Hermano de la televisión ha superado al de Orwell. Nosotros, el público, nos hemos emancipado de toda forma de control extrínseco; más bien nos encontramos integrados en un circuito de control cuyo único mandato son nuestros deseos y preferencias que vuelven, no como los propios, sino como las preferencias y los deseos del gran Otro. Claramente, estos circuitos no limitan su alcance a la televisión: los sistemas de retroalimentación cibernética (los focus groups, los estudios demográficos,

etc.) son hoy en día una parte integral para distribuir todos los «servicios», inclusive la educación y la administración.

Y así volvemos al tema de la burocracia posfordista. Por supuesto que existe una relación estrecha entre la burocracia (el discurso de la oficialidad) y el gran Otro. Miremos dos de los ejemplos que da el propio Žižek: un funcionario de bajo nivel que no fue informado de un ascenso y exclama: «Perdón, no me han informado de esta medida, así que no puedo ayudarlo»; una mujer que cree que sufre mala suerte por el número de su casa y no se decide a pintar otro número encima ella misma, ya que «no es lo que corresponde; lo correcto es que sea un número puesto por la organización pública responsable». Todos estamos familiarizados con la libido burocrática, con el disfrute que ciertos funcionarios derivan de esta forma de dilución de la responsabilidad («no es mi culpa: son las regulaciones»), y asimismo la frustración de tratar con burócratas viene de su incapacidad para tomar decisiones: es como si solo pudieran referirse a decisiones que ya han sido tomadas (por el gran Otro). Kafka es el gran autor de la burocracia porque pudo ver esta dilución de la responsabilidad como una de sus estructuras intrínsecas. La búsqueda de la última autoridad que finalmente podría decidir el estatus oficial de K no puede terminar nunca, porque el gran Otro es inalcanzable en persona: solo hay funcionarios más o menos hostiles en el camino, perdidos en la interpretación de lo que el gran Otro desea. Y estos actos de interpretación, estos desplazamientos de la responsabilidad son en definitiva todo lo que es el gran Otro.

Si Kafka es un comentarista valioso del totalitarismo lo es porque supo revelar una dimensión del totalitarismo que no se ajusta al modelo del mando despótico. La visión kafkiana del laberinto burocrático como un purgatorio sin fin coincide con la afirmación de Žižek de que el sistema soviético era un «imperio de signos» en el que incluso los miembros de la Nomenklatura, entre ellos Stalin y Molotov, debían interpretar una compleja serie de signos sociales. Nadie sabía qué era lo que había que hacer; lo único que podía hacer cada individuo era tratar de adivinar el significado de distintos gestos y directivas. Lo que encontramos en el capitalismo tardío, en el que resulta imposible llamar a una autoridad oficial que ofrezca una versión definitiva de cualquier hecho, no es sino una intensificación grotesca de esta ambigüedad. Para encontrar un ejemplo a mano, pensemos otra vez en los institutos del programa Further Education (FE). En una reunión entre los representantes sindicales, los rectores de los institutos y una comisión de parlamentarios, sobrevino un ataque de parte del Consejo de Aprendizaje y Formación (LSC,

por sus siglas en inglés), el ente estatal cuasiautónomo alojado en el corazón del laberinto financiero del sistema FE. Ni los profesores, ni los rectores ni los parlamentarios podían determinar la forma en la que ciertas directivas se habían autogenerado, puesto que no se correspondían con la política oficial en sí misma. La respuesta fue que el Consejo había «interpretado» instrucciones procedentes del Departamento de Aprendizaje y Formación. Estas «interpretaciones» adquirieron así la extraña autonomía propia de la burocracia. Por una parte, los procedimientos burocráticos se mueven libremente, con independencia de toda autoridad externa; pero esta misma autonomía significa que dichos procedimientos toman una forma implacable, inmune al cuestionamiento o la rectificación.

La proliferación de la «cultura de la auditoría» en el posfordismo indica que la caída del gran Otro ha sido pronunciada. La auditoría más bien podría pensarse como una mezcla de relaciones públicas y burocracia: se satisface una necesidad promocional con información procedente de la burocracia. Por ejemplo en la educación, donde los resultados de los exámenes o la evaluación de la investigación permiten aumentar o disminuir el prestigio de una cierta institución. La frustración del maestro es que parece que su trabajo se dirige más y más a impresionar al gran Otro que examina y consume los «datos» que él provee. Ponemos «datos» entre comillas porque, en verdad, mucha de la presunta información tiene poco sentido o aplicación fuera del contexto y los parámetros de la auditoría en sí misma. Como afirma Eeva Berglund, «la información generada para la auditoría tiene consecuencias aunque prácticamente carezca de detalles y sea abstracta al punto de no tener sentido o resultar contraproducente; salvo por supuesto para el criterio estético de la misma auditoría».

La nueva burocracia no toma la forma de un cuerpo de funciones específicas y delimitadas para trabajadores particulares, sino de algo que permea a todas las áreas de trabajo y que hace que (como predijo Kafka) los empleados se conviertan en sus propios auditores, forzados a evaluar su propio desempeño. Pensemos en el nuevo sistema que OFSTED (Agencia de Normas para la Educación) utiliza para investigar los institutos bajo el programa FE. Bajo el viejo sistema, una institución debía soportar una inspección «pesada» una vez cada cuatro años. Este tipo de inspección implicaba la observación de muchas clases y la presencia de un gran número de inspectores revoloteando. Con el nuevo sistema «mejorado», si un instituto puede demostrar que sus mecanismos de evaluación interna son efectivos, puede afrontar meramente una inspección «suave». Pero el lado desventajoso

de esta inspección suave es obvio: ahora es la misma institución y en definitiva los profesores mismos quienes deben hacerse cargo de la evaluación, que se convierte así en un rasgo permanente de la estructura universitaria y de la psicología de los profesores particulares. La diferencia entre el tipo de inspección vieja-pesada y nueva-suave se corresponde al pie de la letra con la distinción que hace Kafka entre la absolución ostensible y la postergación indefinida. En el caso de la absolución ostensible, el acusado hace una petición de primera instancia para que le concedan una suspensión del proceso. El acusado queda libre a todos los efectos, hasta que el caso vuelva a abrirse. La postergación indefinida, en cambio, mantiene el caso en los tribunales de primera instancia sin que nunca sea posible cerrarlo. (Los cambios de las inspecciones de la OFSTED se reflejan en el reemplazo del Ejercicio de Evaluación de la Investigación por el Marco de Excelencia en la Investigación en la educación terciaria: allí también, la evaluación periódica deja lugar a un sistema de medición permanente y ubicuo que no puede generar más que la misma ansiedad perpetua).

En cualquier caso, nada hace pensar que la inspección «ligera» pueda ser mejor que la «pesada» para el equipo de trabajo de un instituto terciario. Los inspectores permanecen en la institución durante el mismo período de tiempo en los dos casos. El hecho de que el número de inspectores sea menor en la modalidad liviana no suaviza la presión de la situación que se genera, más por la necesidad de tener todos los requisitos burocráticos a mano y en perfecto orden de cara a una *eventual* observación que por la observación propiamente dicha que pueda sobrevenir. Así, la inspección se corresponde exactamente con lo que Foucault describe como «la naturaleza virtual de la vigilancia» en *Vigilar y castigar*. Como es sabido, Foucault argumenta que el puesto de vigilancia bien podría no estar ocupado. El efecto de no saber si es que nos están observando o no produce una introyección del aparato de vigilancia. Actuamos entonces como si todo el tiempo nos estuvieran mirando. Aparte, en el caso de las inspecciones a colegios y universidades, la evaluación no apunta a las capacidades docentes de un profesor, sino a su diligencia burocrática. Y hay otros efectos extraños. Como OFSTED monitorea la forma de autoevaluación del propio instituto, existe un incentivo implícito para que las calificaciones tanto de la institución como de los profesores sean más bajas que lo necesario. Mejor se cumple (con el sistema de autoevaluación, a su vez evaluado por OFSTED) cuando más baja es la nota que uno mismo se pone. El resultado no es otra cosa que una versión posmoderna del confesionalismo de Mao: se les pide a los trabajadores una especie de

autodegradación simbólica constante. En cierto momento, nuestro director de área estaba predicando sobre las bondades del nuevo sistema de inspección suave y afirmó que el problema con los registros del departamento es que no eran suficientemente autocríticos. Pero no se preocupen, dijo, toda la autocrítica que hagamos será puramente simbólica y no la tomaremos en serio. Lo dijo para consolarnos, pero sugirió de alguna manera que la autoflagelación es menos desmoralizante como un puro ejercicio formal de conformismo burocrático cínico que como una autocrítica sentida.

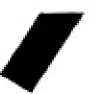
En el aula de clases del posfordismo, la impotencia reflexiva de los estudiantes se refleja en la de los profesores. Como afirman Harvie y De Angelis:

> los ejercicios y los requisitos de la estandarización y la vigilancia suponen obviamente una pesada carga de trabajo para los académicos, y muy pocos son los que están felices al respecto. Las reacciones han sido variadas. Los gerentes han sugerido muchas veces que «No hay alternativa» y que quizás lo que tenemos que hacer los educadores es «ser más astutos en lugar de trabajar más duro». Este seductor eslogan busca ablandar al staff en relación con unos cambios en las condiciones de trabajo que en su (nuestra) experiencia tienen efectos devastadores. Se trata de congeniar la necesidad del «cambio», la reestructuración y la innovación que permitirían crear competitividad y aliviar el presupuesto con las resistencias del equipo docente no solo a los cambios concretos de sus condiciones de trabajo, sino a la falta de sentido de los cambios en términos educacionales y académicos.[16]

Al invocar la idea de que «No hay alternativa» y recomendarles a los docentes «ser más astutos en lugar de trabajar más duro», el realismo capitalista fija la tónica para las disputas laborales que pueden ocurrir al interior del posfordismo. Terminar con el régimen de inspecciones, según la observación sardónica de un profesor, parece más difícil que el fin de la esclavitud. Este fatalismo solo enfrentará un desafío serio si emerge un nuevo sujeto político (colectivo).

7

"SI PUDIERAS VER LA YUXTAPOSICIÓN DE DOS REALIDADES DISTINTAS": EL REALISMO CAPITALISTA COMO TRABAJO ONÍRICO Y DESORDEN DE MEMORIA



«Ser realista» alguna vez significó estar a tono con la realidad experimentada como algo sólido e inmóvil. El realismo capitalista, sin embargo, implica que nos subordinemos a una realidad infinitamente plástica, capaz de reconfigurarse en cualquier momento. Estamos frente a lo que Jameson, en el ensayo «Las antinomias de la posmodernidad», llamó «un presente puramente *fungible* en el que el espacio y las psiques pueden reprocesarse y rehacerse a discreción». La realidad de la que estamos hablando es parecida a la multiplicidad de un menú de opciones disponible para un archivo digital en el que ninguna decisión es conclusiva: siempre son posibles las revisiones y en cualquier momento se puede volver a un momento anterior de la historia del archivo. El gerente medio al que hice referencia en el capítulo anterior hacía una especie de arte de esta adaptación a una realidad «fungible».

Aseveraba con toda la confianza un relato lleno de optimismo sobre el instituto y su futuro, sobre qué resultados podrían tener las inspecciones, sobre lo que estaban pensando los de arriba, etc. Y al día siguiente, literalmente, con total desparpajo, nos lanzaba una afirmación por completo contraria. No se trataba de ninguna manera de repudiar sus dichos previos; más bien parecía no acordarse de haber propuesto otra versión de las cosas en el pasado inmediato. Supongo que eso es precisamente una «buena gerencia». También es quizás la única forma de mantenerse en buena salud en medio de la inestabilidad del capitalismo. Digamos que este gerente era entonces un modelo radiante de salud mental: de todo su ser se desprendía la bonhomía fraterna de quien repite «buenos días, señorita, buenos días tenga usted» al cruzarse con alguna profesora. Solo es posible mantener tanta alegría con una

ausencia casi total de reflexividad crítica y con una capacidad interminable, como la que tenía este hombre, para aceptar de modo cínico cualquier directiva de la autoridad burocrática. El *cinismo* de la aceptación es lo esencial: de ella depende la preservación de la imagen del izquierdista de la década de 1960, el viejo izquierdista que «no cree realmente» en el proceso de auditorías que al mismo tiempo hacía cumplir con pulcritud. Este desplazamiento obedece a la distinción entre la actitud subjetiva interna y el comportamiento exterior a la que ya me he referido. En su actitud subjetiva interna, el gerente es hostil, incluso contestatario en su perspectiva sobre los procedimientos burocráticos que supervisa; pero en su conducta exterior, es perfectamente complaciente. En simultáneo, entre los trabajadores, es el desapego subjetivo de las tareas de auditoría lo que les permite seguir haciendo un trabajo insensato y desmoralizante.

La capacidad del gerente para pasar sin fisuras de un plano a otro de la realidad me recordaba el libro *La rueda celeste* de Ursula Le Guin. La novela trata acerca de George Orr, un hombre cuyos sueños literalmente se vuelven realidad. Al estilo del mejor cuento de hadas, a medida que se cumplen sus deseos el relato se vuelve traumático y catastrófico. Por ejemplo, cuando el Dr. Haber, el terapeuta de Orr, lo induce a soñar con una solución para el problema de la sobrepoblación, el protagonista se despierta en un mundo en el que millones de personas acaban de morir por una plaga. En su lectura de la novela, Jameson describe esta plaga como «un evento hasta ese momento inexistente que rápidamente encuentra lugar en nuestra memoria cronológica del pasado reciente». Gran parte de la eficacia de la novela radica en cómo se plasman estas tabulaciones retrospectivas cuya mecánica nos resulta a la vez tan familiar (porque la ejercitamos cada noche, al dormirnos) y tan extraña. ¿Cómo podríamos creer en relatos sucesivos o coextensivos que se contradicen de modo tan obvio? Y sin embargo, por Kant, por Nietzsche y por el psicoanálisis, sabemos que estar despiertos es una experiencia que depende de múltiples relatos, tantos como los que caben en el sueño. Si lo Real es insoportable, cualquier realidad que seamos capaces de construir no será más que un tejido de inconsistencias. Lo que diferencia a Kant, Nietzsche y Freud del cansador cliché de que «la vida es sueño» es el sentido de que dichas fabulaciones son consensuadas. La idea de que el mundo en el que vivimos es una ilusión solipsista que se proyecta desde el interior de nuestra mente nos resulta consoladora más que perturbadora: es una idea conforme a nuestras fantasías infantiles de omnipotencia. Pero en cambio, el pensamiento de que nuestra llamada interioridad debe su existencia al consenso ficcionalizado

siempre tiene una cierta carga siniestra. Y este nivel siniestro extra es lo que registra Le Guin en *La rueda celeste*, cuando los sueños que tuercen la realidad de Orr son vistos por otros: el terapeuta Haber, que intenta manipular y controlar la capacidad de Orr, y la abogada Heather Lelache. ¿Cómo es, entonces, vivir a través del *sueño de otro* que se vuelve real?

> [Haber] no podía decir palabra. Lo sentía: el giro, el cambio, lo que venia.
> La mujer también lo sentía. Y parecía atemorizada. Apretando una medalla contra su cuello, como si fuera un talismán, miraba todo con horror y vértigo, a través de la ventana. […]
> ¿Qué iba a pensar la mujer? ¿Entendería, se volvería loca, qué iba a hacer? ¿Se quedaría con dos líneas de recuerdos separadas, como le ocurrió a él, una real y una nueva, o una vieja y una real?[17]

¿Se vuelve loca la mujer? En absoluto: después de un momento de fuga psíquica y asombro, Heather Lelache acepta el «nuevo» mundo como el «real» y oculta el punto de sutura entre ambos. La estrategia de aceptar lo inconmensurable y lo insensato sin hacer cuestionamientos fue siempre la técnica ejemplar de la sanidad, y es una estrategia con un rol específico dentro del capitalismo tardío, en el que «todo lo que alguna vez fue» puede retocarse rápidamente, en el que la construcción y destrucción de ficciones sociales funciona a la velocidad de la producción y distribución de mercancías.

En estas condiciones de precariedad ontológica, el olvido se convierte en una estrategia de adaptación. Tomemos el ejemplo de Gordon Brown, quien encontró el modo más conveniente de reinventar su identidad política involucrando el intento de lograr una especie de olvido colectivo inducido. En un artículo publicado en *International Socialism*, John Newsinger recuerda cómo:

> Brown dijo frente a la Confederación de la Industria Británica que «los negocios son mi sangre». Su madre había sido supuestamente directora de una compañía; «crecí en una familia en la que los negocios estaban en la atmósfera». Brown era uno de ellos, decía: siempre lo había sido. El único problema es que no estaba diciendo la verdad. Su madre debió admitir tiempo después que no se consideraba

> «una mujer de negocios»; apenas había realizado «algunas tareas administrativas ligeras» para una «empresa familiar pequeña», que abandonó al casarse, tres años antes de que naciera el pequeño Gordon. Ya teníamos políticos laboristas que se habían inventado un pasado obrero; Brown fue el primero en inventarse un pasado capitalista.[18]

Newsinger establece un contraste entre Brown y su rival y predecesor, Tony Blair, cuyo caso es muy distinto. Blair era un espectáculo extraño de mesianismo posmoderno: jamás tuvo creencias firmes de las que debiera arrepentirse luego. Brown, por el contrario, con su movimiento del socialismo presbiteriano al pináculo del laborismo, debió encarar un proceso doloroso de autorrepudio y desmentida. «Para Blair, abrazar el neoliberalismo fue fácil, porque no tenía creencias anteriores contra las que luchar», según Newsinger. «Para Brown, en cambio, abrazar el credo lo llevó a un deliberado cambio de ideas. El esfuerzo le provocó daño, es de creer». Blair era el Último Hombre de Nietzsche, por naturaleza y por inclinación; Brown tuvo que convertirse en el Último Hombre, el enano en el final de la historia, por la pura fuerza de su voluntad. Blair era aburrido e indiferente, el hombre de afuera que el partido necesitaba para volver al poder, el vendedor de humo con la cara histérica de un guasón. La reinvención imposible de Brown, por el contrario, es lo que el partido debió afrontar; su compungida risa falsa fue el correlato objetivo de un laborismo que capituló por completo frente a los imperativos del realismo capitalista: eviscerado y sin vísceras, desalmado y lleno de simulacros: simulacros que alguna vez fueron relucientes y que ahora tienen el aspecto de una computadora cuando se cumplen diez años de su fecha de lanzamiento.

En nuestras condiciones, es posible hacer un *upgrade* de la identidad y la realidad tanto como del *software* que usamos; por eso no es sorprendente que los desórdenes de la memoria ocupen el foco de la angustia cultural en la actualidad: como puede verse en la saga de Bourne, *Memento o Eterno resplandor de una mente sin recuerdos*. En los films de Bourne, la búsqueda desesperada del protagonista por recobrar su identidad va de la mano de un escape permanente de cualquier sentido fijo que pueda asumir el yo. «Trata de entenderme», dice Bourne en la novela original de Robert Ludlum:

> tengo que saber ciertas cosas… lo suficiente como para tomar una decisión… pero quizás no tengo que saberlo todo. Una parte de mí tiene que poder escaparse, desaparecer si llega a ser necesario. Tengo que poder convencerme a mí

> mismo: lo que estaba antes ya no está más; y quizás nunca estuvo porque igualmente no lo recuerdo. Lo que uno no recuerda ya no existe.

El nomadismo transnacional de Bourne aparece en un estilo cortado y ultrarrápido, una especie de antimemoria que vuelca al espectador al vertiginoso «presente continuo» que, según Jameson, caracteriza la posmodernidad. La trama compleja de las novelas de Ludlum se transforma en una serie de evanescentes eventos-cifra cuyos protagonistas son muñequitos de juguete que apenas si logran formar una narrativa coherente. Despojado de historia personal, Bourne carece de memoria *narrativa*, pero conserva lo que podría llamarse la memoria *formal*: una memoria de técnicas, prácticas y acciones literalmente encarnada en un conjunto de tics y reflejos físicos. Esta memoria dañada se puede parangonar con el modo de la nostalgia posmoderna que describió Jameson: un tipo de nostalgia en la que la referencia al presente o incluso al futuro al nivel del contenido oscurece la posibilidad de confiar en modelos establecidos o anticuados al nivel de la forma. Por un lado, nuestra cultura privilegia lo presente y lo inmediato: la anulación del largo plazo se extiende tanto hacia atrás como hacia adelante en el tiempo. (Por ejemplo, un tema monopoliza la atención de los noticieros durante una semana; luego se olvida). Por otro lado, nuestra cultura es excesivamente nostálgica, proclive a la retrospectiva, incapaz de generar novedades auténticas. Este rasgo del análisis de Jameson, la identificación de la antinomia temporal, puede ser su contribución más importante a la comprensión de nuestra cultura posmoderna/posfordista. «La paradoja que debemos presentar», afirma en su ensayo «Las antinomias de la posmodernidad»:

> es la equivalencia entre una velocidad de cambios sin precedentes en todos los niveles de la vida social y una estandarización de todo —sentimientos y bienes de consumo, lenguaje y espacio construido— que parecería incompatible con esa mutabilidad (…) De lo que nos damos cuenta entonces es de que ninguna sociedad ha estado nunca tan estandarizada como esta, y de que la corriente de temporalidad humana, social e histórica no ha fluido nunca de un modo tan homogéneo. (…) Lo que empezamos a sentir ahora —y lo que empieza a emerger como una constitución más profunda y fundamental de la posmodernidad misma, al

> menos en su dimensión temporal— es que, de ahora en adelante, cuando todo se somete al perpetuo cambio de la moda y a la imagen en los media, nada puede cambiar ya nunca más.[19]

Este es apenas otro ejemplo de la lucha entre las fuerzas de desterritorialización y reterritorialización que, según Deleuze y Guattari, es constitutiva del capitalismo. No sería sorprendente que la inestabilidad política y económica resultara en un deseo de volver a las formas culturales familiares, así como vuelven los reflejos de Bourne. El desorden de la memoria inherente a esta situación es también la enfermedad que sobrelleva Leonard en *Memento*, en teoría una forma de amnesia puramente anterógrada. En este caso, los recuerdos previos al estallido de la enfermedad quedan intactos, pero los pacientes no pueden formar nuevos recuerdos en su memoria de largo plazo. Por eso lo nuevo les resulta hostil, escapadizo, imposible, y el paciente trata de refugiarse en la seguridad de lo viejo y lo conocido. La imposibilidad de formar recuerdos nuevos: una definición concisa del *impasse* posmoderno.

Si los desórdenes de la memoria ofrecen una analogía para los *glitches* del realismo capitalista, el modelo para su funcionamiento sin fisuras sería el trabajo onírico. Al soñar olvidamos, pero también olvidamos que olvidamos: las discontinuidades y lagunas quedan borradas como con Photoshop; no nos perturban ni atormentan. El trabajo onírico produce una coherencia fantasiosa que cubre las anomalías y las contradicciones. A eso se refería Wendy Brown al afirmar que el mejor modelo para entender las formas contemporáneas del poder es justamente el del trabajo onírico. En su ensayo «American Nightmare: Neoconservatism, Neoliberalism, and De-democratization», Brown desarmó la alianza tácita entre el neoconservadurismo y el neoliberalismo que formó la versión oficial del realismo capitalista hasta 2008. Brown mostró que el neoliberalismo y el neoconservadurismo tienen premisas que no solo son mutuamente incoherentes, sino directamente contradictorias. Brown se pregunta:

> ¿Cómo puede una racionalidad que es explícitamente amoral tanto en el nivel de los fines como en el de los medios, la racionalidad neoliberal, intersectarse con otra racionalidad que es explícitamente moral y regulatoria, la del neoconservadurismo? ¿Cómo puede un proyecto que vacía al mundo de sentido, que abarata la vida y la desarraiga, un

> proyecto que explota abiertamente al deseo, intersectarse con otro proyecto centrado en los sentidos fijos y forzados, en la conservación de ciertas formas de vida, en la represión y la regulación del deseo? ¿Cómo puede un modelo de gobierno basado en la empresa y en la trama social del interés privado formar maridaje con un modelo de gobierno basado en la autoridad de la Iglesia, en la trama social del sacrificio personal y la fidelidad entre padres e hijos, justamente la trama social que el capitalismo, una vez desencadenado, resulta capaz de destruir mejor que cualquier otra cosa?[20]

La incoherencia en el plano de lo que Brown llama «racionalidad política» no impide la simbiosis en el plano de la subjetividad política y, aunque procedan de presupuestos y guías de acción incompatibles, el neoliberalismo y el neoconservadurismo, según la argumentación de la autora, pudieron actuar juntos para minar la esfera pública y la democracia, al producir a un ciudadano que busca soluciones para sus problemas en las mercancías y no en los procesos políticos. Dice Brown:

> El sujeto que elige mercancías y el sujeto gobernado no son opuestos ni mucho menos. […] Tanto los intelectuales de la Escuela de Frankfurt como Platón antes que ellos habían teorizado sobre la compatibilidad abierta entre la elección individual y la dominación política. Estos filósofos presentaron descripciones de los sujetos democráticos dispuestos a soportar la tiranía política o el autoritarismo precisamente porque están insertos en un dominio que les provee distintas opciones en el plano de la satisfacción de necesidades y que erróneamente identifican con la libertad.

Si extrapolamos sutilmente los argumentos de Brown, podemos hipotetizar que lo que mantuvo unida la bizarra síntesis de neoconservadurismo y neoliberalismo no fue otra cosa que el espantapájaros con el que peleaban ambos, su común objeto de abominación por decirlo así: el llamado «Nanny State»[21] y sus servicios adjuntos. Pero el neoliberalismo, aunque presume de una retórica anti-Estado, en la práctica no se opone al Estado de por sí, como lo demuestran los salvatajes bancarios de 2008, sino a un empleo particular de los fondos públicos. Al mismo tiempo, el Estado fuerte del neoconservadurismo debe limitarse a las funciones militares y

policiales, y definirse contra el Estado de bienestar que, con sus subsidios y beneficios, supuestamente socava el sentido de la responsabilidad en el individuo.



Aunque ya fue ampliamente diezmado por el tándem neoliberalismo y neoconservadurismo, el «Nanny State» sigue siendo el concepto capaz de asustar al realismo capitalista: el fantasma del Estado grande sigue desempeñando un rol libidinal esencial. Allí está para que se lo culpe de su fracaso para actuar como un poder centralizado, de la misma manera en que Thomas Hardy se enfurecía contra Dios por no existir. «Repetidamente», dice James Meek en un artículo para la *London Review of Books* sobre la privatización del agua en el Reino Unido, «tanto los gobiernos conservadores como los laboristas han comprobado que, cuando delegan servicios públicos en empresas privadas y dichas compañías fracasan, los votantes tienden a culpar al gobierno por haber delegado los servicios y no a las empresas mismas». Meek visitó Tewkesbury en 2007, un año después de que la ciudad sufriera una grave inundación. Era evidente que las causas de la inundación debían hallarse en los errores de las empresas de agua y de las constructoras, pero lo que encontró Meek fue que esa no era la percepción común de los habitantes. «En Tewkesbury», escribió:

> hay más hostilidad hacia el gobierno, el concejo y la agencia de medio ambiente por no haber parado a las constructoras que hacia las constructoras mismas y sus clientes. Si las compañías de seguros suben las pólizas por el riesgo de

> inundación, se culpa al gobierno por no hacer las inversiones y no a las compañías por subir las pólizas, ni a quienes quieren vivir en un valle inundable, pero no quieren pagar más de póliza.

Este síndrome se repitió a mayor escala en un desastre de otra naturaleza: la crisis financiera de 2008. El foco de los medios de comunicación se clavó en los excesos de algunos banqueros individuales y en el manejo de la crisis de parte del gobierno, pero no en sus causas sistémicas. De ninguna manera quiero exculpar al laborismo de su responsabilidad en el desastre, sino señalar que, al poner toda la atención en el gobierno o en los individuos inmorales, se comete tácticamente un desvío. Utilizar de chivo expiatorio a un gobierno impotente que corre detrás de sus amigos banqueros, limpiando los desastres que hacen, solo puede hacerse con mala fe y debido a una hostilidad vigente contra el «Nanny State», pero también implica desconocer el lugar más bien marginal de los gobiernos locales en el capitalismo global. Y este es posiblemente un signo de que, en el plano del inconsciente político, resulta imposible aceptar que no hay nadie a cargo de la situación total, que lo más parecido a un poder gobernante con lo que contamos hoy en día es una miríada de intereses nebulosos que ejercen la «irresponsabilidad empresaria». Un caso de desmentida fetichista, tal vez: «Sabemos que no es el gobierno el que maneja las cuerdas, pero…». Esta desmentida ocurre en parte porque el carácter descentrado del capitalismo global es impensable en sí mismo. Aunque los individuos son interpelados en tanto consumidores (y hasta la administración de los bienes públicos, esto es, el gobierno, se les presenta como una especie de mercancía o servicio, al decir de Wendy Brown y otros), no pueden evitar representarse a sí mismos como si siguieran siendo ciudadanos de pleno derecho.

Un encuentro cercano con el call center de una empresa es lo más parecido a una experiencia directa y personal del carácter descentrado del capitalismo. Como consumidores del capitalismo tardío, cada vez más existimos en dos planos de realidad distintos: uno en el que los servicios funcionan con normalidad y otro subterráneo, un laberinto kafkiano de call centers, un mundo sin memoria en el que las causas y los efectos se conectan de formas misteriosas e incomprensibles, en el que es verdaderamente un milagro que algo ocurra y en el que uno pierde las esperanzas de poder volver a pasar al otro lado, el lado en el que las cosas funcionan con normalidad. ¿Qué mejor ejemplo del fracaso del neoliberalismo, desde su propio punto de vista, es decir, desde el punto de vista de las relaciones públicas, que el call

center? Y sin embargo, la universalidad de las malas experiencias con los call centers no hace temblar el presupuesto de que el capitalismo es intrínsecamente eficiente, como si el problema no fuera al final más que una consecuencia sistémica de la lógica del capital que, en su fijación con la extracción de beneficios, no permite concretar una venta por teléfono.

La experiencia del call center rezuma la fenomenología política del capitalismo tardío, el aburrimiento y la frustración a través de la cadena de representantes, la repetición de los mismos detalles grises de parte de diferentes operarios con pobre entrenamiento y poca información, la rabia que se va formando y que resulta en impotencia porque no tiene un objeto legítimo, porque el cliente en realidad se da cuenta de lo obvio: que nadie sabe qué hay que hacer y nadie haría nada incluso si pudiera hacerlo. La rabia no es más que una válvula de escape, agresión en el vacío dirigida contra una víctima anónima igual que uno, pero con la que no existe ninguna posibilidad de establecer empatía. Desprovisto de objeto, el enojo tampoco tiene efectos. Esta experiencia de un sistema que no responde, un sistema impersonal, sin centro, abstracto y fragmentario es la experiencia más cercana que podemos tener de una confrontación con la estupidez artificial del capital en sí mismo.

La angustia del call center es un ejemplo más de que se malentiende a Kafka si se lo toma meramente como el novelista del totalitarismo tradicional. La burocracia del estalinismo de mercado es muchísimo más kafkiana que la antigua burocracia tendida alrededor de una autoridad central. Habría que releer, por ejemplo, la farsa triste del encuentro de K con el sistema telefónico del Castillo, una siniestra anticipación de la experiencia del call center:

> No existe algo así como una operadora central que comunique con el Castillo y le haga llegar nuestras llamadas. Cuando alguien trata de comunicarse con el Castillo desde aquí, suenan los teléfonos en todos los departamentos, o mejor dicho sonarían si la mayoría de los departamentos no dejaran los teléfonos descolgados como sé bien que hacen. Algún empleado cansado alguna que otra vez puede colgar un teléfono, tal vez sintiendo que necesita distracción, especialmente de noche o durante las tardes. Entonces alguien responde del otro lado, pero se trata evidentemente de una respuesta en broma, a efectos prácticos. Y es así por muy buenas razones. Porque, ¿quién podría tomar la responsabilidad de interrumpir, en el medio de la noche, el trabajo extremadamente importante que nos consume todo el

> tiempo con un mensaje relacionado con sus propios problemas privados? No puedo comprender que alguien de afuera pueda ni siquiera imaginarse que cuando trata de llamar a Sordini, por ejemplo, sea Sordini mismo quien recibe la llamada.[22]

La respuesta de K es un adelanto de la frustración del individuo perdido en el laberinto del call center. Y aunque la mayoría de las conversaciones con los operarios resulten insensatas casi hasta el dadaísmo, los operarios mismos no merecen que se los trate como seres insignificantes.

> —No sabía que era así —dijo K—. No podía estar al tanto de todas estas particularidades, pero de todas maneras no tuve mucha esperanza con las llamadas telefónicas y siempre tuve conciencia de que las únicas cosas importantes son las que ocurren en el Castillo.
> —No —replicó el Superintendente, marcando la palabra con dureza—. Estas respuestas que llegan del Castillo ciertamente tienen un sentido, ¿cómo no iban a tenerlo? ¿Cómo un mensaje de parte de un funcionario del Castillo podría ser insignificante?

El genio supremo de Kafka fue pionero en la exploración de la *teología negativa* típica del capital: el centro falta, pero nunca podemos dejar de buscarlo o presuponerlo. No es que no haya nada en el centro; es que lo que *hay* allí es algo incapaz de ejercer responsabilidad.

Un artículo de Campbell Jones titulado «El sujeto supuesto del reciclaje» aborda el mismo problema desde otro ángulo. Al plantear la cuestión de *quién* es el sujeto que en teoría debe reciclar, Jones desnaturaliza un imperativo tan aceptado hoy en día que resistirlo parece algo insensato, además de antiético. *Todos* supuestamente debemos reciclar. *Nadie* debería resistir este mandamiento, más allá de los distintos colores políticos. La demanda de reciclar en efecto constituye un imperativo pre o posideológico. En otras palabras, el imperativo ocupa el lugar en el que la ideología justamente *funciona*. Pero el sujeto del reciclaje, argumenta Jones, supuestamente no recicla, según presupone la estructura: al hacer que el reciclaje sea responsabilidad «de todos», la estructura contrae su propia responsabilidad, la deriva en los consumidores, la invisibiliza. El mandato de la responsabilidad ética individual nunca fue más fuerte que hoy en día; en su libro *Marcos de*

guerra, Judith Butler utiliza el término *responsabilización* para referirse a este fenómeno. Por eso es necesario, más que nunca antes, cargar las tintas nuevamente en la estructura. En lugar de afirmar que todos, es decir cada *uno*, somos responsables del cambio climático, podríamos decir que nadie en verdad lo es y que ese es el problema. La causa de la catástrofe ecológica está en una estructura impersonal que, aunque es capaz de producir todo tipo de efectos, no es capaz de quedar sujeta a responsabilidad. El sujeto que se requiere a tal fin, un sujeto colectivo, no existe, pero la crisis, una crisis global como todas las que enfrentamos en la actualidad, necesita que lo construyamos. Sin embargo, la proclamada inmediatez ética que estuvo en boga en la cultura política británica al menos desde 1985, cuando el sentimentalismo de consenso de Live Aid reemplazó al antagonismo de las luchas mineras, boicotea de modo permanente la emergencia de un sujeto tal.

El análisis que Armin Beverungen hizo del film *The Parallax View* de Alan Pakula (1974) aborda puntos similares. Según Beverungen, la película provee una especie de diagrama del modo en que un cierto modelo ético (de negocios) termina mal. Y el problema principal es que el modelo ético basado en la responsabilidad individual, compartido por la mayor parte de las tendencias intelectuales al interior de la filosofía moral, cuenta con poca prédica sobre la conducta del capital o las corporaciones.

The Parallax View es en un cierto sentido un film sobre una metaconspiración: el tema de la política no es una conspiración concreta, sino la imposibilidad de descubrir cualquier conspiración o, peor aún, la manera en la que algunas investigaciones pueden darle aire a las conspiraciones que supuestamente intentan descubrir. No se trata solo de que el personaje de Warren Beatty caiga en una trampa y muera asesinado por el crimen que estaba investigando, que su persona y su trabajo caigan bajo un solo disparo de un asesino pagado por la empresa. Se trata de que, como observa Jameson en su comentario del film en *La estética geopolítica*, su misma tenacidad, su individualismo cuasisociopático lo vuelven una presa fácil. El clímax terrorífico de *The Parallax View*, cuando la silueta del anónimo asesino de Beatty aparece contra el espacio blanco de la migraña, desde mi punto de vista, rima con la puerta abierta al final de un film muy distinto, *The Truman Show* de Peter Weir. La puerta en el horizonte abierta sobre un espacio negro, en este caso, connota una ruptura en un universo marcado por el determinismo más estricto, la apertura de una nada de la que depende la libertad existencial. En cambio, «la puerta abierta [al final de *The Parallax View*] se abre sobre un mundo organizado y controlado conspiracionalmente,

tan lejos como el ojo puede ver» (Jameson). La figura anónima con un rifle en una puerta es lo más cerca que estamos de ver la conspiración en sí misma. En *The Parallax View*, la conspiración nunca da cuenta de sí. Nunca se focaliza en un único individuo maligno. Si bien presumimos que se trata de intereses corporativos, los intereses tanto como los motivos de la conspiración nunca aparecen articulados, ni siquiera tal vez para (o por) aquellos realmente implicados. ¿Quién sabe, en realidad, lo que quiere la Corporación Parallax? Está situada justamente en un paralaje entre política y economía. ¿Es una fachada comercial para un hervidero de intereses políticos, o es más bien al revés: el gobierno entero no es más que una fachada de la corporación? No se sabe en verdad si la corporación existe: es más, no se sabe si su objetivo es dar la impresión de que no existe o de que existe.

Y es verdad que hay conspiraciones en el capitalismo, pero el problema es que solo son posibles por las estructuras subyacentes que les permiten funcionar. ¿Alguien cree, por ejemplo, que mejorarían las cosas si reemplazáramos a todos los cuadros gerenciales de las empresas y los bancos con un nuevo conglomerado de «mejores personas»? Por el contrario, es obvio que es la estructura la que genera los vicios, y que mientras permanezca, los vicios se reproducirán. El acierto de Pakula es haber sabido plasmar la impersonalidad y el tejido de sombras propio de la conspiración corporativa. Como observa Jameson, lo que Pakula sabe capturar en *The Parallax View* es una particular tonalidad afectiva típica de las corporaciones:

> Para los partícipes de la conspiración, *Sorge* [preocupación] es una cuestión de confianza y sonrisas: la única preocupación importante no es personal sino corporativa, es la preocupación por la vitalidad de la red o de la institución, una distracción o desaprensión desencarnada en el espacio ausente de la organización colectiva, pero sin el tendido de conjeturas que le quita energía a las víctimas. Estas personas *saben* y pueden, por lo tanto, invertir su presencia como personajes en un juego de atención intenso a la vez que complaciente, cuyo centro de gravedad está en otra parte: un rapto de intencionalidad que es, a la vez, desinterés. Pero este tipo especial de preocupación despersonalizada también conlleva su propio tipo de angustia, ella también inconsciente y corporativa, sin consecuencias para los villanos individuales.

… *sin consecuencias para los villanos individuales*. Cómo resuena hoy en día esta frase, después de las muertes de Jean Charles de Menezes e Ian Tomlinson, después del fiasco de la crisis bancaria.[23] Lo que Jameson describe en este pasaje es el capullo mortificante de la estructura corporativa, que mutila tanto como protege, que descascara y agujerea y afantasma a los directivos, se asegura de que su atención esté siempre desplazada, que *no puedan* escuchar. El engaño de tantas personas que empiezan a trabajar como gerentes con grandes esperanzas es creer que ellos sí pueden cambiar las cosas, que no cometerán los mismos errores que criticaban de sus propios gerentes, que esta vez todo será diferente. Pero hay que mirar a cualquiera que haya sido promovido a un cargo gerencial para observar qué ocurre; la petrificación gris del poder no tarda mucho en avanzar: prácticamente, es posible palpar cómo el poder va quedándose con el cuerpo de una persona y escuchar los juicios vacíos de sentido con los que el poder habla a través de ella.

Por eso sería un error tratar de imponer a la fuerza la responsabilidad ética individual que la estructura corporativa desplaza. Esta es la tentación de la ética que, como observó Žižek, el sistema capitalista utilizó en su beneficio para protegerse en medio de la crisis financiera: la estrategia fue culpar a los individuos supuestamente patológicos, los que «abusan del sistema», más que al sistema mismo. Pero esta evasión es, en verdad, un procedimiento en dos pasos: no se menciona la estructura, *hasta que* se la invoca, implícita o abiertamente, en el punto en el que los individuos que pertenecen a la estructura corporativa pueden en efecto ser castigados. En este momento, de repente, las causas de los abusos o las atrocidades se revelan tan sistémicas, tan difusas, que ningún individuo puede aparecer con claridad como el responsable de una catástrofe. Esto fue lo que ocurrió con el desastre de Hillsborough, con el escándalo de Jean Charles de Menezes y en muchos otros casos.[24] Pero este *impasse* (la idea de que solo los individuos físicos pueden ser considerados éticamente responsables mientras que la causa de algunos errores y abusos es corporativa, sistémica) no es solo una forma de disimulo: es una indicación de lo que falta en el capitalismo. ¿Qué organismos son capaces de regular y controlar la estructura impersonal de las corporaciones? ¿Cómo es posible castigar a una estructura corporativa? Sí, es verdad, las corporaciones pueden ser sometidas a un proceso penal tanto como los individuos; pero el problema es que las corporaciones no son como los individuos humanos, por lo que cualquier analogía entre las corporaciones y los individuos como sujeto de castigo será necesariamente una analogía

superficial. Esto no quiere decir que las corporaciones sean agentes que actúan en la profundidad, debajo de todo. Las mismas corporaciones están limitadas por la causa última, que no es un sujeto: el capital.



UNA *SUPERNANNY* MARXISTA



No hay mejor ilustración de lo que Žižek identificó como el fracaso de la función paterna, la crisis del superego paternal en el capitalismo tardío, que un episodio típico de *Supernanny*.[25] El programa ofrece un ataque incesante aunque también implícito a lo que se ha dado en llamar el hedonismo permisivo de la posmodernidad. *Supernanny* es espinozista en cuanto considera, como Spinoza, que los chicos están en un estado de abyección: no resultan capaces ya de reconocer sus propios intereses y de ponderar las causas de sus acciones o sus efectos, normalmente perniciosos. Sin embargo, los problemas que enfrenta *Supernanny* no surgen de las acciones ni del carácter de los chicos, a los que solo podría considerarse idiotas hedonistas. Más bien, el problema son los padres. Son ellos los que siguen el principio del placer, el camino de la menor resistencia, y que así causan las mayores desdichas al interior de la familia. Para facilitarse las cosas en el cortísimo plazo, los padres acceden a todas las demandas de los niños, que se convierten cada vez más en pequeños tiranos.

Así como ocurre con los docentes y con muchos otros trabajadores de lo que solía llamarse «sector público», *Supernanny* debe resolver problemas de socialización con los que las familias ya no dan abasto. Una *Supernanny* marxista debería, por supuesto, dejar de prestarle atención a la lista de inconvenientes de cada familia para comenzar a mirar las causas estructurales que producen el mismo efecto repetido en todas partes.

El problema es que el capitalismo tardío insiste (y se justifica) en una relación literal entre el deseo y el interés que la paternidad tradicional rechazaba. En una cultura en la que la noción «paterna» del deber se ha subsumido en el imperativo «materno» del goce, puede parecer que los padres fallan en su función si en algún sentido restringen a los hijos el derecho al goce en términos tan absolutos como inmediatos. En parte este es un resultado de la necesidad de trabajar de ambos padres: al pasar muy poco tiempo con los niños, se vuelve normal el rechazo a encarnar la función «represiva» de decirles qué hacer y qué no hacer. Esta tendencia al declive del rol paterno se proyecta también en la producción cultural: los únicos contenidos que se le ofrecen al público son aquellos que ya parecen estar deseando, y todo lo demás se rechaza. La cuestión es que ya no es posible un retorno del superego paterno, el padre duro en casa y la soberbia estilo John Reith en los medios de comunicación.[26] ¿Cómo ir entonces más allá de la cultura del conformismo moribundo y monótono que resulta del rechazo al desafío de educar? Una cuestión tan grande, por supuesto, que no puede responderse totalmente en un libro breve como este; lo que sigue es, por lo tanto, un conjunto de sugerencias iniciales y puntos de partida. Para resumir, diré que es Spinoza quien puede ofrecer los mejores recursos para pensar en las características de un posible «paternalismo sin padre».

En su libro *Tarrying with the Negative*, Žižek argumenta que la ideología del capitalismo tardío es de hecho un cierto espinozismo. El punto de Žižek es que el rechazo espinoziano de la deontología y su preferencia por una ética basada en el concepto de salud efectivamente se llevan muy bien con el amoralismo y con la ingeniería afectiva del capitalismo. El ejemplo famoso es la lectura que hace Spinoza del mito cristiano de la caída y la fundación de la ley. Según Spinoza, Dios no condena a Adán porque la acción de comer la manzana fuera incorrecta, sino que le recomienda no comerla porque lo envenenará. Para Žižek, esta lectura constituye el final dramático de la función paterna. Un acto no es malo porque papá diga que es malo; papá dice que es malo, en cambio, porque será dañino para uno mismo. Según Žižek, en este punto Spinoza le quita a la fundación de la ley el sustento que le

proporcionaba el acto sadístico de la escisión (la crueldad de la castración) y, al mismo tiempo, niega la afirmación del poder en un acto de pura volición en el que el sujeto admite tener responsabilidad sobre todo. De hecho Spinoza ofrece inmensos recursos para analizar el régimen afectivo del capitalismo tardío, el aparato de control estilo *Videodrome* descripto por William Burroughs, Philip Dick y David Cronenberg en el que el poder se disuelve en una niebla fantasmagórica de toxinas psíquicas y físicas. Igual que Burroughs, Spinoza nos dice que la adicción no es un estado aberrante, sino la condición normal de los seres humanos, esclavizados por imágenes fijas de sí mismos y del mundo en conductas reactivas y repetitivas. La libertad, para Spinoza, es algo que se logra cuando reconocemos las causas verdaderas de nuestras acciones, cuando podemos dejar atrás las «pasiones tristes» que nos intoxican.

No hay dudas de que el capitalismo tardío articula muchos de sus imperativos a través de (una cierta versión de) la salud. La prohibición de fumar en lugares públicos y las representaciones monstruosas de la dieta de la clase trabajadora en programas como *You Are What You Eat* parecen decir que estamos en presencia de un paternalismo sin Padre. No es que fumar esté «mal», sino que nos hará fracasar en el intento de tener vidas disfrutables y duraderas. Pero existen límites para este énfasis en la buena salud: por ejemplo, la salud mental y el desarrollo intelectual apenas si cuentan. Lo que tenemos enfrente, más bien, es un modelo hedónico y reduccionista de salud que se basa en «verse bien y sentirse bien». Enseñarle a la gente cómo hacer para perder peso o para decorar su casa está muy bien, pero hacer un llamado masivo al mejoramiento cultural y físico es considerado, por lo menos, autoritario y elitista. No se trata de un elitismo arraigado en la idea de que un tercero pueda conocer el interés de una persona mejor que la persona misma. (Los fumadores o bien no son conscientes de su propio interés, o bien no pueden actuar en consonancia con él). El problema es que solo ciertos tipos de interés aparecen como relevantes en cuanto reflejan valores que se considera consensuados. Perder peso, decorar tu casa y mejorar tu apariencia pertenecen al régimen «consentimental».**[27]**

En una excelente entrevista publicada en Register.com, el documentalista Adam Curtis identifica los contornos de este régimen gerenciador de lo afectivo:

> La TV nos dice lo que tenemos que sentir, ya no lo que tenemos que pensar. Desde *EastEnders* hasta los realities, lo que vemos en la TV es el periplo emocional de las personas: a través de la edición se nos muestra la forma «consentida»

> que toman los sentimientos, la forma que yo llamo «besos y abrazos». Tomo la expresión de Mark Ravenhill, que escribió una pieza muy buena en la que dice que si uno analiza la TV de hoy en día, descubre que es un sistema de guía, que nos cuenta quién tiene Malos Sentimientos y quién tiene Buenos Sentimientos. Y la persona con Malos Sentimientos se redime gracias al momento de los «besos y abrazos» del final. No es un sistema de guía moral, sino una guía emocional.

El sentimiento reemplazó la moralidad. En el «imperio del yo», todos «sentimos lo mismo», sin escapar siquiera del solipsismo más lato. «Lo que hace sufrir a la gente», dice Curtis:

> es el hecho de que cada uno vive atrapado en sí mismo; en el mundo del individualismo, cada uno está atrapado en sus propios sentimientos, en su propia imaginación. Nuestro trabajo en el marco de la televisión pública es sacar a la gente de su propio yo, y hasta que no logremos hacerlo seguiremos cayendo y cayendo. La BBC debería tomar nota de esto. Puede que yo sea idealista, pero es lo que pienso. Si la BBC pudiera sacar a la gente de su propio yo, lograría renovarse y superar el problema de la competitividad. La obsesión por la competencia nos hace pensar que tenemos que servir a la gente en sus pequeñas cápsulas solipsistas. Por eso es que incluso Murdoch[28], con todo su poder, está atrapado en el yo. Ese es su trabajo: alimentar el yo de la mayor cantidad de gente. En la BBC tenemos que ir más allá. No significa que tengamos que volver a 1950 y ordenarle a la gente cómo vestirse. Lo que tenemos que hacer es decirle a la gente: podemos liberarte de ti mismo. Y realmente les encantaría.

Curtis ataca Internet porque, según dice, incentiva la formación de comunidades de solipsistas, redes interpasivas de «mentes como uno» que lo que hacen es confirmar más que desafiar los prejuicios y presupuestos de cada uno. En lugar de confrontar con puntos de vista diferentes en el espacio público, las comunidades online hacen que cada uno se repliegue en su propio circuito cerrado. Pero, expresa Curtis, el impacto de los *lobbies* de Internet

sobre el viejo sistema de medios es desastroso por dos razones: la primera es que su proactividad reaccionaria quita incentivos para que los comunicadores intenten educar y dirigir la opinión. La segunda es que fomenta la aparición de corrientes populistas tanto de izquierda como de derecha, dedicadas a atacar y perseguir todo lo que no sea anodino y mediocre.

La crítica de Curtis tiene fundamento, pero pasa por alto una dimensión importante de lo que ocurre en Internet. Al revés de lo que Curtis dice sobre el tema, por ejemplo, los blogs pueden pensarse como una plataforma de nuevas redes discursivas que no tienen correlato en el campo social por fuera del ciberespacio. A medida que el viejo sistema de medios de comunicación es absorbido por la lógica de las relaciones públicas, a medida que el comentario de los consumidores sobre un producto reemplaza al ensayo crítico, ciertas zonas del ciberespacio ofrecen un lugar de «compresión crítica» que no puede darse en otra parte. Aun así no se puede negar que la simulación de participación signada por la interpasividad de los medios posmodernos en general ha producido mucho contenido repetitivo, parasítico y conformista. Y es casi una ironía que la negativa al paternalismo educativo de los comunicadores no haya producido un surgimiento de diversidad refrescante desde abajo hacia arriba, sino una cultura crecientemente infantilizada. Y es que en verdad solo una cultura paternalista puede tratar al espectador como un adulto y dar por descontado que tiene la capacidad de lidiar con contenidos complejos, intelectualmente exigentes. La razón por la que fallan los focus groups y la retroalimentación capitalista es que, si bien son capaces de distribuir mercancías inmensamente populares, la gente en realidad no sabe lo que quiere. No solo porque nuestro propio deseo se oculta de nosotros mismos (y con frecuencia es así), sino también y sobre todo porque las formas más poderosas del deseo anhelan lo desconocido, lo extraño, lo inesperado: cosas que pueden producir solo los artistas y comunicadores preparados para ofrecer algo distinto de lo que ya satisface a las mayorías. Para eso, se necesita asumir ciertos riesgos. La *Supernanny* marxista no solo sería capaz de traspasar límites y actuar en nuestro interés incluso cuando somos incapaces de reconocer dicho interés. La *Supernanny* marxista tendría que estar preparada para arriesgarse por esta causa y sumergirse en lo desconocido y en nuestro apetito por lo extraño. Es otra ironía que la «sociedad del riesgo» del capitalismo contemporáneo sea mucho menos proclive a estos desafíos que la cultura centralizada y supuestamente adocenada del consenso social de posguerra. Fueron servicios públicos como la BBC y Channel 4, después de todo, los que me provocaron confusión y

disfrute con productos como *El topo*, con Pinter y Tarkovsky. Fue la BBC la encargada de financiar la vanguardia popular del Radiophonie Workshop [Taller Radiofónico] y la que llevó la experimentación sónica a la vida cotidiana. Estas innovaciones resultan impensables una vez que el público es reemplazado por el consumidor. El efecto de la inestabilidad estructural permanente, del fin del largo plazo, es el conservadurismo y el estancamiento invariable, no la innovación. Y no es una paradoja que así sea. Como dejan ver las declaraciones de Adam Curtis ya citadas, el cinismo y el miedo son los afectos preponderantes en el capitalismo tardío. Estas emociones no incentivan el pensamiento valiente o los saltos esperanzados, sino la conformidad y el culto de la variación mínima, la distribución de contenidos que se parecen muy de cerca a los que ya han sido probados exitosos. Films como *Solaris* y *Stalker* de Tarkovsksy, que Hollywood viene saqueando al menos desde *Alien* y *Blade Runner*, fueron producidos en las condiciones ostensiblemente moribundas del régimen de Brezhnev, lo que significa que la URSS actuó como un emprendedor pionero frente a Hollywood. Si está claro que un cierto grado de estabilidad es necesario para producir una cultura vibrante, la cuestión es: ¿cómo y de parte de qué agentes debemos esperar esta estabilidad?

Ya es hora de que la izquierda pueda desear algo más que un «Estado grande». Pero ir más allá del Estado o distanciarse de él no significa ni abandonar el Estado, ni retirarse al espacio privado de los afectos y la diversidad que, dice Žižek con razón, forma el complemento perfecto de la dominación neoliberal del Estado. Ir más allá del Estado, el objetivo de una izquierda genuinamente novedosa, implica subordinar el Estado a la voluntad general. Para esto, por supuesto, es necesario resucitar el concepto de voluntad general, revivir y modernizar la idea de que el espacio público no se reduce a un agregado de individuos con intereses particulares. El «individualismo metodológico» de la visión del mundo que hemos llamado realismo capitalista presupone la filosofía de Max Stirner tanto como la de Adam Smith o Hayek[29], en el sentido de que considera que nociones como la de lo público son «espantapájaros», abstracciones fantasmales sin contenidos. Todo lo real es el individuo y su familia. Y sin embargo, los síntomas del fracaso de esta visión del mundo pueden encontrarse en todas partes en una esfera social desintegrada donde los adolescentes se disparan unos a otros en las escuelas y los hospitales se convirtieron en gigantescas incubadoras de microbios. Lo que hace falta es conectar el efecto con sus causas estructurales. Contra la sospecha posmodernista que se vierte sobre los

grandes relatos, tenemos que reafirmar que, en lugar de tratarse de problemas aislados y contingentes, se trata en la totalidad de estos casos de una serie de efectos de una única causa sistémica: el capital. Y como si fuera la primera vez, debemos comenzar a desarrollar estrategias contra un capital que se presenta como ubicuo tanto en términos geográficos como ontológicos.

A pesar de lo que pudo parecer en un principio, y a pesar de todas las esperanzas, el realismo capitalista no se vio socavado por la crisis financiera de 2008. La especulación de que el capitalismo se encontraba a las puertas de un gran colapso pronto se reveló injustificada. Se hizo evidente otra vez que, más que representar el fin del capitalismo, los rescates a los bancos se convirtieron en la garantía brutal de la insistencia típica del realismo capitalista, a saber, que no hay alternativa. Permitir que el sistema bancario se desintegrara pasó a ser *impensable;* la solución fue, por ende, una gigantesca hemorragia de fondos públicos hacia el sector privado. No obstante, ya dicho esto, sí hay que afirmar que lo que ocurrió en 2008 fue el colapso del marco conceptual que proveyó de cobertura ideológica a la acumulación capitalista desde la década de 1970. Con los rescates a los bancos, el neoliberalismo se desacreditó totalmente. No es lo mismo que decir que el neoliberalismo desapareció de un día para otro; al contrario, sus presupuestos todavía dominan la discusión político económica, pero ya no como parte de un proyecto ideológico que conserva la iniciativa y la ventaja táctica, sino como perspectivas defectivas, inerciales, que deambulan en un espacio entre la vida y la muerte. Podemos ver ahora que, mientras que el neoliberalismo es necesariamente una versión del realismo capitalista, el realismo capitalista *puede no ser* neoliberal. En aras de salvarse, el capitalismo podría revertirse a un modelo de democracia social o a un autoritarismo al estilo *Children of men*. Sin una alternativa coherente y creíble capaz de enfrentar al capitalismo, el realismo capitalista seguirá dominando el inconsciente económico político.

Si todavía resulta evidente hoy en día que la crisis hipotecaria no llevará por sí misma al fin del sistema capitalista, sí ha llevado a la relajación de cierto tipo de parálisis mental. Estamos en un paisaje político cubierto del tipo de desperdicios que Alex Williams llamó «basura ideológica»: es el año cero; otra vez se ha formado un espacio en el que resulta posible que emerja un nuevo anticapitalismo cuyas herramientas no están necesariamente atadas a los viejos lenguajes y tradiciones. Uno de los vicios crónicos de la izquierda es su revisionismo permanente, sus discusiones sin fin sobre Kronstadt o la Nueva Política Económica que le quitan lugar a la planificación y la organización del futuro en el que, justamente, la izquierda debe creer. Los

fracasos de los intentos previos de organización social no capitalista no deben ser causa de desesperación; lo que debemos dejar atrás es con certeza un tipo de relación de apego sentimental por la política del fracaso, la posición confortable de la marginalidad vencida. La crisis actual es una oportunidad, pero que nos obliga a abordarla como un enorme desafío especulativo, una espolada para renovarnos sin volver a lo anterior. Como ha dicho de modo convincente Badiou, un anticapitalismo efectivo no debería ser una reacción al capitalismo, sino un rival suyo. Es imposible volver a algún tipo de territorialidad precapitalista. El anticapitalismo debe oponerse al globalismo del capital con una universalidad suya y auténtica.

Es crucial que una izquierda revitalizada de modo genuino ocupe con energía el nuevo terreno político que he trazado (de forma provisoria) hasta aquí. Nada es intrínsecamente político: la politización requiere de un agente político que transforme en un terreno de batalla lo que se da por descontado. Si el neoliberalismo pudo triunfar al incorporar los deseos de la clase trabajadora *post*-1968, una nueva izquierda podría empezar por construirse sobre los deseos que el neoliberalismo ha generado, pero que no ha logrado satisfacer. Por caso, la izquierda debería mostrarse capaz de otorgar aquello que el neoliberalismo no pudo: una reducción masiva de la burocracia. Se trata de una nueva batalla por el trabajo y aquellos que son capaces de controlarlo, una afirmación de la autonomía del trabajador (lo opuesto del control gerencial) junto con un rechazo de ciertos tipos de trabajo, aquellos pautados por auditorías permanentes y gigantescas, típicas del régimen posfordista. Se trata de una batalla que se podría ganar, pero solo sobre la coalición esencial para un nuevo sujeto político. Queda pendiente reconocer si son las viejas estructuras como los sindicatos o la formación de nuevas organizaciones políticas lo que requiere la alimentación de este sujeto. Una nueva forma de acción directa es necesaria frente a los abusos gerenciales. Por ejemplo, en el caso de los maestros y profesores, la táctica de las huelgas debería dejar lugar a otras formas, porque se trata de una estrategia que solo lesiona los intereses de los estudiantes y miembros de la comunidad educativa. En el colegio en el que solía trabajar, los paros de un día eran considerados algo casi bueno por la gerencia, porque permitían efectuar ahorros por descuentos al presentismo, al tiempo que no representaban un riesgo serio para los objetivos de aprendizaje. Lo que necesitamos es descubrir una forma de repliegue estratégico de las formas de trabajo, un repliegue tal que solo la gerencia pueda percibirlo, que apunte a toda la maquinaria de autovigilancia que no tiene efecto alguno sobre la labor

docente, pero sin la cual, sin embargo, el gerencialismo no podría existir. Es hora de que los sindicatos docentes se vuelvan inmanentistas, que dejen atrás los gestos espectaculares sobre causas nobles, como Palestina, y que aprovechen la oportunidad de sacarse de encima la ontología de negocios que creció alrededor de los servicios públicos. Si ni siquiera los negocios pueden administrarse correctamente como negocios, ¿por qué podrían los servicios públicos?

Debemos reencontrar antagonismos efectivos detrás de los problemas de salud mental que se diagnostican a gran escala. Los desórdenes afectivos son formas de descontento capturadas, que es necesario exteriorizar y conducir contra su causa real, el capital. Es más: la proliferación de ciertos tipos de enfermedad mental en el capitalismo tardío debería llevarnos a considerar una nueva forma de austeridad, tal como debiera ocurrir también con los desastres ambientales. Nada contradice más directamente el imperativo del crecimiento, constitutivo del capitalismo, que el racionamiento de bienes y servicios. Y sin embargo, queda claro que el mercado y la autorregulación no evitarán por sí mismos la catástrofe ambiental. Existen razones libidinales y prácticas para ejercer una nueva ascesis. Si como han mostrado Oliver James, Žižek y *Supernanny*, la permisión ilimitada lleva a la miseria y al desapego, entonces las limitaciones sobre el deseo pueden contribuir a aumentarlo, más que hacerlo cesar. De cualquier modo, algún tipo de racionamiento es inevitable: la discusión es si se lo organizará de forma comunitaria o si se lo impondrá por medios autoritarios cuando ya sea demasiado tarde. Qué forma podría tener esta administración colectiva de los bienes, es, otra vez, una cuestión abierta a la discusión, y que solo podrá responderse de forma práctica y experimental.

La larga y negra noche del fin de la historia debe considerarse una oportunidad inmejorable. La generalidad opresiva del realismo capitalista implica que hasta las más tenues alternativas económicas y políticas cuentan con un potencial enorme. El evento más sutil es capaz de abrir un enorme agujero en el telón gris y reaccionario que ha cubierto los horizontes de posibilidad bajo el realismo capitalista. Partiendo de una situación en la que nada puede cambiar, todo resulta posible una vez más.

APÉNDICE

LA PRIVATIZACIÓN DEL ESTRÉS [30]

En su investigación sobre la cultura del trabajo precario y el consumo digital, Ivor Southwood cuenta una historia en primera persona: en un momento en el que se encontraba subempleado y viviendo a base de contratos de corto plazo que conseguía en agencias de empleo de un momento para otro, una mañana tuvo la mala idea de ir al supermercado.[31] Al volver a casa encontró en su *e-mail* un mensaje de una agencia que le ofrecía trabajo por el día. Llamó a la agencia, pero le dijeron que el trabajo ya había sido asignado y le reprocharon su desconcentración. «Diez minutos en la calle es un lujo que un trabajador freelance no se puede tomar», relata Southwood. De estos trabajadores se espera que se queden en la puerta de la fábrica, con las botas puestas, cada mañana sin falta.[32] En estas condiciones:

> la vida se vuelve precaria. Planear se hace difícil y las rutinas se tornan imposibles. El trabajo puede empezar o terminar en cualquier momento, y la responsabilidad de crear la próxima oportunidad y de surfear entre distintas tareas recae en el trabajador. El individuo debe encontrarse en un permanente

> estado de alerta. El ingreso regular, los ahorros, la categoría de ocupación fija ya son restos de otro mundo histórico.[33]

No es sorprendente que sientan ansiedad, depresión o falta de esperanza quienes viven en estas condiciones, con horas de trabajo y términos de pago que pueden variar de modo infinito, en condiciones de empleo terriblemente tenues. Sin embargo, puede llamar la atención, a primera vista, que se logre persuadir a tantos trabajadores de que acepten este deterioro en las condiciones de trabajo como «naturales», y que se ponga el foco en su interioridad (ya sea en las características de su química cerebral o en la de su historia personal) para encontrar las fuentes del estrés que puedan sentir. En el campo de batalla ideológico que Southwood describe desde adentro, la privatización del estrés se convirtió en una más de las dimensiones que se aceptan de antemano en un mundo aparentemente despolitizado. El término que he utilizado para describir este campo de batalla ideológico es «realismo capitalista», y la privatización del estrés ha desempeñado un rol central en su emergencia.[34]

En su exposición de la ideología, Althusser cita la doctrina de Pascal: «arrodíllate, mueve tus labios en la plegaria, y entonces creerás». Las creencias psicológicas surgen del seguimiento de los pasos y de la aceptación del esquema, los lenguajes y los comportamientos oficiales. Así que, por mucho que distintos individuos y grupos se hayan burlado del lenguaje de la competencia, el emprendedorismo y el consumismo que se adueñaron de las instituciones desde la década de 1980, es nuestra misma aceptación ritualizada de su terminología la que ha logrado naturalizar el dominio del capital y desbaratar cualquier intento de oposición.

Rápidamente, podríamos aprehender la forma que ha tomado el realismo capitalista con solo reflexionar acerca del significado de la famosa doctrina de Margaret Thatcher de que «No hay alternativa». Cuando Thatcher lanzó esta afirmación notable, el énfasis caía sobre la preferencia: el capitalismo neoliberal era, a sus ojos, el mejor sistema posible. Las alternativas no eran deseables: el mensaje implícito era que no había ninguna alternativa *mejor*. Hoy en día, en cambio, la doctrina lleva un peso ontológico distinto: el capitalismo no es ya el mejor sistema posible, sino el *único* sistema posible. Y las alternativas no son solo indeseables, sino fantasmáticas, vagas, apenas concebibles sin contradicción. Desde 1989, el éxito rotundo del capitalismo al momento de gestionar a su propia oposición lo ha llevado a consagrar el objetivo final de la ideología: la invisibilidad. En Occidente, en sentido

amplio, el capitalismo se propone como la única realidad posible y por lo tanto raramente «aparece» como tal. Atilio Borón afirma que el capitalismo ha girado a «una posición discreta, detrás de la escena política, que se volvió invisible y actúa como el fundamento de la sociedad contemporánea» y cita la observación de Bertolt Brecht de que «el capitalismo es un caballero al que no le gusta que lo llamen por su nombre».[35]

EL REALISMO DEPRIMENTE DEL NEOLABORISMO

Uno esperaría que fuera la derecha thatcherista y posthatcherista la primera en propagar la idea de que no hay ninguna alternativa al programa neoliberal. Pero la victoria del realismo capitalista quedó sellada realmente en el Reino Unido recién cuando el Partido Laborista capituló ante esta visión de las cosas y aceptó, como precio por pagar para llegar al poder, que «el interés de los negocios, estrictamente definidos, podrá desde ahora organizar la forma y la dirección de la cultura entera».[36] Y en verdad tendríamos que hacer una corrección: más que capitular ante el realismo capitalista de cuño thatcherista, fue el Partido Laborista mismo el que introdujo el realismo capitalista en el mainstream político británico cuando el primer ministro James Callaghan dio su famoso discurso de 1976 en la conferencia laborista en Blackpool:

> Durante mucho tiempo, quizás desde el fin de la [segunda] guerra, hemos pospuesto la necesidad de encarar las opciones y los cambios fundamentales de nuestra economía. […] Desde entonces hemos estado viviendo en tiempo suplementario. […] El mundo cómodo y acogedor que se nos ha dicho que duraría para siempre, un mundo en el que el pleno empleo podía ser garantizado por la firma de un canciller, este mundo se ha ido para siempre.

De todas maneras, no sería certero decir que Callaghan atisbó el grado en el cual el laborismo se involucraría en la política del consenso corporativo o la intensidad con la que el «mundo acogedor» al que el laborismo le cerraría los ojos sería reemplazado por la inseguridad generalizada que describió Ivor Southwood.

La aquiescencia del laborismo con el realismo capitalista no puede considerarse un simple error, por supuesto: fue una consecuencia de la

desintegración de la vieja base de poder de la izquierda frente a la reestructuración posfordista del capitalismo. Los rasgos de esta reestructuración son ya tan familiares que han retrocedido al trasfondo de lo que se da por sentado: la globalización, el desplazamiento de las manufacturas por la computarización, la precarización del trabajo y la intensificación de la cultura del consumo. Estos rasgos constituyen el fundamento invisible de la realidad incontrovertible y ostensiblemente pospolítica sobre la que descansa el realismo capitalista. Las advertencias que expresaron Stuart Hall y el resto de los colaboradores de la publicación *Marxism Today* a fines de la década de 1980 demostraron ser absolutamente correctas: la izquierda corre el riesgo de desaparecer en la medida en que permanezca apegada a los presupuestos del mundo fordista declinante y sea incapaz de pujar en el tablero del nuevo mundo posfordista.[37] Pero el proyecto laborista, en lugar de intentar pujar en este tablero, se basó en la concesión de que era imposible cubrir por izquierda el tablero del posfordismo y de que todo lo que podíamos esperar no era más que una versión mitigada del despliegue neoliberal.

Los autonomistas italianos como Franco Berardi y Toni Negri también reconocieron la necesidad de enfrentarse con la destrucción del mundo en el que la izquierda nació y adaptarse a las condiciones del posfordismo, aunque de una manera bien distinta. En una serie de cartas escritas en la década de 1980, Negri caracteriza la transición traumática de la esperanza revolucionaria a la derrota a manos del neoliberalismo triunfante:

> Debemos vivir y sufrir la derrota de la verdad, de nuestra verdad. Debemos destruir su representación, su continuidad, su memoria, su huella. Hay que rechazar todo subterfugio en el reconocimiento de que la realidad ha cambiado, y con ella la verdad. Hay que despojarse hasta de la propia biografía. Cambiar la sangre en las venas.[38]

Actualmente, estamos viviendo los efectos del fracaso de la izquierda para hacer frente al desafío identificado por Negri. Y no hay que tomarse una licencia demasiado grande para conjeturar que muchos cuadros de la izquierda han sucumbido ante una forma colectiva de depresión clínica, con síntomas de abstinencia, déficit motivacional e incapacidad de actuar.

Una diferencia entre la tristeza y la depresión es que, mientras la tristeza se autorreconoce como un estado de cosas temporario y contingente, la depresión se presenta como necesaria e interminable: las superficies glaciales

del mundo de un depresivo se extienden a todos los horizontes imaginables. En la profundidad de la enfermedad, el depresivo no reconoce su melancolía como anormal o patológica: la seguridad de que toda acción es inútil y de que detrás de la apariencia de la virtud solo hay venalidad golpea a quienes sufren de depresión como una verdad que ellos han descubierto, pero que los otros están demasiado engañados como para reconocer. Existe una clara relación entre el «realismo» aparente del depresivo, con sus expectativas tremendamente bajas, y el realismo capitalista.

Pero esta depresión no toma forma colectiva: por el contrario, consiste en la descomposición de la colectividad en nuevas formas de atomización. Una vez que les fue negada la organización estable del empleo para el que habían sido educados, una vez que se los privó también de la solidaridad que antaño proveían los sindicatos, los trabajadores se encontraron forzados a entrar en el juego de la competencia individualista y en el terreno ideológico que naturaliza dicha competencia. Muchos son los que nunca se recuperaron del *shock* traumático de la destrucción repentina del mundo socialdemócrata basado en la organización fordista, y esto es algo que vale la pena recordar en un momento en que la coalición liberal conservadora que gobierna busca retirar los beneficios por discapacidad. Esta maniobra no es sino el punto culminante del proceso de privatización del estrés que comenzó, en el Reino Unido, durante los años 80.

LAS FORMAS MÚLTIPLES DEL ESTRÉS POSFORDISTA

Así como el giro del fordismo al posfordismo ha provocado un sinnúmero de daños colaterales a nivel psíquico, el posfordismo ha innovado también en la multiplicación de las formas de estrés. En lugar de terminar con el exceso de reglamentaciones burocráticas, tal como era la promesa de los ideólogos neoliberales, la combinación de las nuevas tecnologías y el gerencialismo ha incrementado de modo masivo la presión administrativa sobre los trabajadores, de los que se espera que hoy sean sus propios auditores (lo que igualmente no los libera de las atenciones de muchos tipos de auditores externos). El trabajo, no importa cuán provisorio sea, implica ahora la realización de otros metatrabajos: la confección de registros, el inventario de objetivos y metas, el compromiso con el llamado «desarrollo profesional continuo». Refiriéndose al trabajo académico, el blogger Savonarola describe

el modo en que los sistemas de evaluación permanente y ubicua engendran un estado de ansiedad constante:

> Uno de los fenómenos de trabajo falso más comunes en la academia neoliberal de la actualidad es la inflación del currículum: a medida que los trabajos disponibles se reducen hasta niveles kafkianos de postergación e implausibilidad, el miserable portador de capital académico no solo debe sobredesempeñarse con relación al programa […], sino también registrar cada uno de sus actos productivos. El único pecado es el pecado de omisión. […] En este sentido, el pasaje de […] la evaluación medida y periódica […] a la evaluación permanente y ubicua solo puede resultar en una especie de estajonovismo del trabajo inmaterial que, como su precursor estalinista, excede cualquier tipo de racionalidad instrumental y solo genera una corriente subterránea de debilitamiento y ansiedad: al no existir una norma que precise cuánto es lo que uno debe trabajar, no hay una cantidad de trabajo tal que le permita a uno sentir que tiene el empleo asegurado.**[39]**

Sería ingenuo imaginar que esta «corriente subterránea de debilitamiento y ansiedad» es un efecto colateral no buscado de la imposición de estos mecanismos de autovigilancia que, por lo demás, manifiestamente fracasan en la consecución de sus objetivos oficiales. Ni más ni menos que el pensador político conservador Phillip Blond afirmó que «la metodología de mercado genera una costosa y enorme burocracia de contadores, examinadores, inspectores, asesores y auditores, todos preocupados por garantizar calidad y ejercer control incluso al precio de aplastar la innovación, impedir la experimentación y elevar los costos».**[40]** El reconocimiento hecho por Blond es bienvenido, pero es importante rechazar la idea de que los fallos aparentes del gerencialismo son «errores honestos» de un sistema que, en sus intenciones más profundas, busca mejorar la eficiencia. Las iniciativas gerencialistas sirven a la perfección a sus objetivos reales ocultos, que son los de debilitar más aun el poder del trabajo y socavar la autonomía de los trabajadores como parte de un proyecto para restaurar las condiciones históricas de poder y riqueza de las clases hiperprivilegiadas.

El monitoreo inagotable y la precariedad, en verdad, van de la mano. Como afirma Tobias van Veen, el trabajo precario ejerce una presión «irónica

y a la vez devastadora» sobre el trabajador. Por un lado, el trabajo nunca termina: el trabajador debe estar siempre disponible, sin derecho a ninguna vida privada ajena al tiempo de trabajo. Por otro lado, el precario es por definición descartable, incluso si se muestra capaz de sacrificar todas y cada una de sus esferas de autonomía en aras del trabajo.[41]

La tendencia actual es que prácticamente todas las formas de empleo se vuelvan precarias. En palabras de Franco Berardi, «el Capital ya no recluta a las personas, sino que compra paquetes de tiempo separados de sus portadores, ocasionales e intercambiables».[42] Estos «paquetes de tiempo» no tienen ninguna conexión nocional con una persona con derechos o necesidades: simplemente se encuentran disponibles o no en el mercado.

Berardi también reconoce los efectos de las comunicaciones digitales, que producen lo que él caracteriza como un sentido difuso del pánico: un estado en el que los individuos se encuentran a merced de una guerra relámpago de datos imposible de manejar.

> La aceleración en el intercambio de la información […] está produciendo un efecto patológico en la mente humana individual y más aun en el espíritu colectivo. Los individuos ya no pueden procesar conscientemente la inmensa y siempre creciente masa de información que ingresa en sus computadoras, teléfonos y pantallas de TV, en los periódicos online y en sus cabezas. Y sin embargo, resulta indispensable seguir, reconocer, evaluar y procesar toda esta información si deseas ser competitivo y eficiente y triunfar.[43]

Una de las consecuencias de las modernas tecnologías de la comunicación es que no cuentan con un espacio externo en el que uno pueda descansar de ellas y recuperarse. El ciberespacio vuelve obsoleto el concepto clásico del «espacio de trabajo». En un mundo en el que se espera de nosotros que podamos responder a un *e-mail* de trabajo casi a cualquier hora del día, el trabajo no se limita ya a un lugar o un horario. No hay escape, y no solo porque el trabajo se expande sin límites. Estos procesos comenzaron a colarse en la libido de manera que el estrangulamiento que provoca el exceso de las telecomunicaciones no se experimenta necesariamente como algo displacentero. Sherry Turkle afirma que muchos padres se estresan al tratar de responder sus *e-mails* y mensajes mientras intentan no dejar de prestarle atención a sus hijos, pero al mismo tiempo sienten una atracción magnética por sus tecnologías de la información que los ahogan. No pueden irse de

vacaciones sin llevarse la oficina a cuestas. Su oficina está en su teléfono. Se quejan de que los jefes esperan de ellos que estén online continuamente, pero también admiten que su devoción hacia los dispositivos digitales excede con creces sus expectativas profesionales.[44]

Algunas cosas que se hacen por el trabajo, tareas que se llevan a cabo durante las vacaciones o tarde a la noche, no son vividas simplemente como demandas poco razonables del jefe. Desde un punto de vista psicoanalítico, es fácil ver por qué estas demandas, incluso imposibles de cumplir, pueden libidinizarse: porque justamente una demanda de este tipo es la que asume la pulsión de acuerdo con el psicoanálisis. Según Jodi Dean, la compulsión por las comunicaciones digitales constituye una captura por parte de la pulsión tal como la entendieron Freud y Lacan: los individuos se encierran en círculos repetitivos, con la conciencia de actuar sin ningún objetivo, pero sin poder oponer resistencia.[45] La circulación interminable de las comunicaciones digitales yace más allá del principio del placer: la necesidad insaciable de chequear los mensajes, los *e-mails* y las notificaciones de Facebook es compulsiva, parecida a la necesidad de rascarse una picadura, aun a sabiendas de que así la herida empeorará. Este comportamiento, como todos los comportamientos compulsivos, solo aumenta la insatisfacción. Si no encuentra nuevos mensajes en la bandeja de entrada, uno se siente decepcionado y vuelve a chequear más rápido. Pero si hay mensajes, también nos sentimos decepcionados, porque nunca son los suficientes. No hay techo para la cantidad de mensajes que a uno le gustaría recibir. Sherry Turkle ha hablado con personas que no pueden resistir la urgencia de enviar y leer mensajes de texto incluso cuando están manejando. A riesgo de hacer una broma demasiado sofisticada, puede decirse que este es un perfecto ejemplo de la pulsión de muerte, que no se define por el deseo de morir, sino por encontrarse entre las garras de una compulsión tan poderosa que uno se vuelve indiferente a la misma muerte. Y lo que llama la atención, a la vez, es la banalidad del contenido de la pulsión. Nada que ver con una tragedia al estilo *The Red Shoes*, en la que la bailarina muere por el rapto sublime a que la lleva la danza. Hablamos de personas que se preparan para enfrentar la muerte por leer a tiempo un estatus de 140 caracteres que saben de antemano que es perfectamente banal.

¿REFORMA PÚBLICA O CURA PRIVADA?

La privatización del estrés es un sistema de captura perfecto, elegante en la brutalidad de su eficiencia. El capital enferma al trabajador, y luego las compañías farmacéuticas internacionales le venden drogas para que se sienta mejor. Las causas sociales y políticas del estrés quedan de lado mientras que, inversamente, el descontento se individualiza e interioriza. Dan Hind afirmó que el foco en las deficiencias de serotonina como la supuesta «causa» de la depresión deja en las sombras algunas de las raíces sociales de la infelicidad, tales como el individualismo competitivo y la desigualdad en la redistribución del ingreso. Y si bien existe un enorme corpus de trabajos que muestran los vínculos de la felicidad individual con la participación política y el fortalecimiento de los lazos sociales, tanto como con la justicia en la redistribución del ingreso, una respuesta pública al estrés privado raramente se considera una primera opción de abordaje.[46] Claro que es más fácil prescribirle una droga a un paciente que efectuar un cambio rotundo en la organización social. Y al mismo tiempo, existe «una multitud de emprendedores que ofrecen la felicidad ya mismo, en pocos pasos». Gente que «se siente cómoda operando con la definición de la felicidad y la autorrealización al interior de la cultura» y que puede vender esta felicidad sin sentir culpas, corroborar y corroborarse en «la ingenuidad enorme de la persuasión comercial».

El régimen farmacológico psiquiátrico fue central para la privatización del estrés, pero es importante que no pasemos por alto el rol, tal vez peor, que también tuvieron en la despolitización del estrés algunas prácticas más holísticas como las de la psicoterapia. El terapeuta radical David Smail afirma que la frase de Margaret Thatcher de que «no existe algo así como la sociedad, solo existen los individuos y las familias» encuentra «un eco subterráneo casi en todos los abordajes psicoterapéuticos en la actualidad».[47] Terapias como la de la conducta cognitiva combinan el foco en la infancia (a la manera del psicoanálisis) con la idea propia de la autoayuda de que los individuos pueden convertirse en los amos de su propio destino. Smail le da el nombre muy sugestivo de «voluntarismo mágico» a la noción de que, con la ayuda experta de tu consejero o terapeuta, «puedes cambiar el mundo, porque el mundo es cosa tuya en última instancia, para que ya no te provoque estrés».[48]

La propagación del voluntarismo mágico fue un factor crucial para el éxito del neoliberalismo. Incluso, podríamos decir que este voluntarismo constituye algo así como la ideología espontánea de nuestra época. Por ejemplo, las ideas de la autoayuda se volvieron influyentes en los programas

de TV más populares.[49] El caso de Oprah Winfrey es probablemente el mejor ejemplo, pero otros programas como los británicos *Mary, Queen of Shops* y *The Fairy Jobmother* promueven de modo explícito el emprendedorismo psíquico característico del voluntarismo mágico. Estos productos nos aseguran que las trabas a nuestro potencial productivo son internas. Si no tenemos éxito, es porque no hacemos el trabajo necesario para reconstruirnos.

La privatización del estrés ha sido una parte central del proyecto cuya meta principal fue la destrucción del concepto de lo público, ese concepto del cual depende, fundamentalmente, el confort psíquico. Necesitamos con urgencia una nueva política de salud mental organizada en torno del problema del espacio público. En su ruptura con la vieja izquierda estalinista, las varias formas de la nueva izquierda fueron a la caza de un espacio público desburocratizado y una mayor autonomía del trabajador, pero lo que encontraron fue gerencialismo y paseos de compras. La situación política actual, con el mercado y sus aliados buscando obstinadamente la erradicación de todo vestigio socialdemócrata, constituye una inversión infernal del sueño autonomista de liberar a los trabajadores del Estado, el jefe y la burocracia. En un giro perverso y espectacular, los trabajadores se ven ahora trabajando más tiempo y más duro, en condiciones deterioradas y por un peor salario, para financiar en los hechos el rescate de la elite financiera por parte del Estado mientras los agentes de dicha elite continúan tramando la destrucción de la red de servicios públicos de la que dependen los trabajadores.

Y al mismo tiempo que un neoliberalismo ya desacreditado pergeña la intensificación de su proyecto, emerge una especie de autonomismo de derecha para el que la crítica de la burocracia socialdemócrata o neoliberal va de la mano de un llamado a restituir las tradiciones. El éxito del neoliberalismo tuvo como condición la captura de los deseos de los trabajadores, que querían desesperadamente liberarse de las restricciones del fordismo, aunque el consumismo individualista miserable en el que nos encontramos inmersos hoy en día no es la alternativa que buscaban. La opción de restituir algunas formas sociales del pasado no representa una respuesta persuasiva o creíble al problema. El capital ya ha aniquilado las tradiciones con las que sueñan escritores como Blond, y no hay vuelta atrás.

Y esto no debería ser causa de llanto; todo lo contrario. No necesitamos revivir las formaciones sociales que ya han fracasado, y por razones que los izquierdistas deberíamos saber entender; necesitamos un proyecto político que en realidad nunca empezó: la creación de una esfera pública democrática.

Incluso en el trabajo de Blond podemos discernir los lineamientos de un giro hegemónico, en su repudio dramático de los conceptos centrales del neoliberalismo, en su ataque a la moral del gerenciamiento y en su admisión tácita de que, contra lo que hubiera afirmado la misma Margaret Thatcher, ocurre que después de todo sí existe algo así como la sociedad. Estos esfuerzos prueban hasta qué punto, luego del salvataje a los bancos de 2008, el neoliberalismo ha perdido credibilidad.

El reciente reflote de la militancia joven en el Reino Unido nos hace pensar que la privatización del estrés ha entrado en crisis, y que en lugar de la depresión individual medicada, nos encontramos con explosiones de rabia pública. Estas expresiones, tanto como el descontento inútil pero masivo frente al gerencialismo que regula y sobrerregula el trabajo, proveen el material con el cual podrían construirse los cimientos de un nuevo modernismo de izquierda. Porque solo un modernismo de izquierda sería capaz de erigir una esfera pública que cure las numerosas patologías con las que nos inocula el capitalismo comunicativo.



[50]

A poco de iniciado el movimiento Occupy London Stock Exchange, la novelista devenida política conservadora Louise Mensch apareció en *Have I Got News For You?*, el programa de la BBC, y comentó con sarcasmo que la aglomeración en esa zona comercial de la ciudad había producido «las filas más largas en toda la historia de Starbucks». Y el problema no era solamente que los activistas tomaban café de marca: también usaban iPhone. La línea de su razonamiento era nítida: ser anticapitalista equivale a ser un anarcohippie primitivo. Por supuesto que los planteos de Mensch fueron ridiculizados, y hasta en el mismo programa en el que salieron al aire, pero los problemas que ponen sobre la mesa no se pueden pasar por alto tan fácilmente. Si la oposición al capital no significa que uno tenga que mantener una postura antitecnología y antiproducción en serie, ¿entonces, por qué se ha identificado al anticapitalismo con esta especie de «localismo de la comida orgánica», al menos en la caricatura que hacen de él sus oponentes como Mensch, e incluso en la cabeza de algunos de sus seguidores? Esta perspectiva pasa por alto el entusiasmo que Lenin sintió por Taylor, el que Gramsci sintió por Ford, y el empeño tecnológico soviético en el marco de la carrera espacial, entre otros capítulos de la Historia. No es novedad que el capitalismo ha tratado siempre de ejercer un derecho natural monopólico sobre el deseo: recordemos el famoso aviso de Levi’s de la década de 1980 en el que un adolescente ansioso

ingresa de contrabando un par de *jeans* a través de un puesto de frontera de la URSS. Pero la aparición de los bienes de consumo electrónicos ha permitido al capital confundir deseo y tecnología al punto tal de que el deseo por un iPhone se vuelve automáticamente idéntico al deseo de capitalismo a secas. Inevitable recordar otro aviso: el también célebre «1984» de Apple, en el que la aparición de la computadora personal quedaba igualada con el fin del control totalitario.

Mensch no fue la única que se burló de los activistas de Occupy por su consumo de café de cadena y su empleo de bienes como los teléfonos móviles. En el *Evening Standard* de Londres, un columnista se quejaba porque «son el capitalismo y la globalización los que produjeron las ropas que usan los que protestan, las carpas en las que duermen, la comida que comen, los teléfonos en sus bolsillos y las redes sociales que usan para organizarse».[51] Pero los argumentos de Mensch y sus compañeros reaccionarios en respuesta a Occupy no fueron sino versiones de aquellos argumentos presentes en los extraordinarios textos antimarxistas que Nick Land escribió en la década de 1990. Las provocaciones de teoría-ficción de Land partían del supuesto de que el deseo y el comunismo eran fundamentalmente incompatibles. Y hay al menos tres razones para tomar estos textos en serio y no como una valentonada antimarxista. En primer lugar, porque en esos escritos Land mostró crudamente los problemas que la izquierda enfrenta hoy en día. Land adelanta la película hasta su futuro cercano, es decir, nuestro pasado inmediato: un futuro cercano en el que el capital se pasea del todo triunfante y muestra hasta qué punto esta victoria depende de la mecánica libidinal de la publicidad y las empresas de relaciones públicas, cuyas excrecencias semióticas parasitan lo que antiguamente fue el espacio público.

> Todo lo que no pasa directamente por el mercado cae triturado por la axiomática del capital y queda incrustado holográficamente a las marcas estigmatizantes de su obsolescencia. Una forma generalizada de publicidad negativa *deslibidiniza* todo lo que sea público, tradicional, piadoso, caritativo, autorizado, prestigioso o serio, en pos de la seducción suave de la mercancía.[52]

Land está en lo cierto al referirse a esta «forma generalizada de publicidad negativa», pero la cuestión está en cómo combatirla. En lugar del llamado a retirarse de la producción semiótica que hace la activista Naomi Klein en *No logo*, ¿por qué no abrazar todos los mecanismos de la producción semiótica

libidinal en nombre de un *antibranding* poscapitalista? El estilo *radical chic* no debería ser un motivo de vergüenza para la izquierda, bien al contrario: es algo que deberíamos incentivar y cultivar. ¿No fue justamente el momento del colapso de la izquierda coincidente con el punto en el que los conceptos de chic y radical dejaron de ser compatibles? Es hora de que comencemos a valorar y proveer de una connotación positiva a estos epítetos como *radical chic* y *socialismo de diseñador*, porque justamente fue la homologación del diseño con el modo de producción capitalista lo que hace parecer al capitalismo como la única forma de modernidad posible.

La segunda razón por la que son importantes los textos de Land es porque exponen una contradicción incómoda entre el compromiso oficial con la revolución de la izquierda radical y su tendencia real al conservadurismo en el terreno político, estético y formal. La fuerza casi hidráulica del deseo, en los escritos de Land, se opone al impulso derrotista hacia la preservación, la protección y la defensiva que resulta típico de la izquierda. Pero el delirio disolvente de Land es una especie de autonomismo invertido, en el que el capital asume todas las capacidades improvisacionales y creativas que Mario Tronti, Michael Hardt y Toni Negri adscriben al proletariado y la multitud. Al sobrepasar inevitablemente todos los intentos del «sistema de seguridad humano» para controlarlo, el capital emerge como la auténtica fuerza revolucionaria capaz de someter todo, incluyendo las estructuras de la llamada realidad, a un proceso cabal de licuefacción: «escape, síndrome chino planetario, disolución de la biosfera en la tecnosfera, crisis terminal de la burbuja especulativa, ultravirus y revolución privada de toda escatología cristiana o socialista».[53] ¿Dónde está la izquierda que pueda hablar con confianza en nombre de un futuro alienígena, que pueda celebrar y no llorar la desintegración de las sociabilidades y territorialidades existentes?

La tercera y última razón por la que los textos de Land valen la pena es porque reconocen el terreno en el que la política hoy en día opera, o debería operar si ha de ser efectiva: un terreno que nos muestra a la tecnología totalmente entrelazada en la vida cotidiana y el cuerpo. El diseño y las relaciones públicas son ubicuas; la abstracción financiera ejerce dominio sobre el gobierno. La vida y la cultura se subsumen en el ciberespacio. Por eso mismo el hackeo de datos asume una importancia cada vez mayor. Así podría parecer que Land, el avatar del capital acelerado, termina confirmando ampliamente la afirmación de Žižek de que el trabajo de Deleuze y Guattari funcionaría como una ideología para los flujos desterritorializados del capitalismo tardío.[54] Pero hay dos problemas con la crítica de Žižek: el

primero es que toma de modo muy literal la promesa del capital, dando por descontadas sus propias tendencias a la inercia y la reterritorialización; el segundo es que la posición desde la que Žižek realiza su crítica depende, implícitamente, de la afirmación del carácter deseable y posible de una vuelta al leninismo-estalinismo. En el momento más álgido de la decadencia del movimiento obrero tradicional, fuimos forzados más de una vez a tomar partido por una dicotomía falsa entre el leninismo ascético y autoritario, que al menos funcionó bien en su momento (en cuanto pudo tomar el control del Estado y limitar la esfera de dominio del capital), y los modelos de autoorganización política que han hecho, efectivamente, muy poco para desafiar en serio la hegemonía del neoliberalismo. Necesitamos construir aquello que se prometió tantas veces pero que nunca se hizo efectivo a lo largo de las sucesivas revoluciones culturales de la década de 1960: una izquierda antiautoritaria efectiva.

En buena medida, lo que hace que el pensamiento de Deleuze y Guattari siga siendo válido en la actualidad es que, como el trabajo de los autonomistas italianos que los inspiraron y a quienes ellos también inspiraron, Deleuze y Guattari se comprometieron a abordar este problema de una forma específica. Y lo que se debe hacer ahora no es defender porque sí a Deleuze y Guattari, sino entender que el problema que ellos reconocieron y trabajaron es el problema crucial que enfrentamos hoy en día, es decir, la relación del deseo con la política en un contexto posfordista. El colapso del bloque soviético y el repliegue del movimiento obrero a escala global no se han debido solo, ni fundamentalmente, a una falla en la voluntad o en la disciplina de sus cuadros. Al contrario, fue la desaparición de la economía fordista y de sus estructuras disciplinarias concomitantes la que nos impide continuar con las viejas instituciones políticas y los viejos modos de organización social, etc. del campo de las clases trabajadoras, justamente porque ya no se corresponden, estos modos, con las formas reales del capitalismo contemporáneo y las subjetividades emergentes que lo acompañan o le plantean debate.[55] Nadie dudaría de que el lenguaje de los «flujos» y la «creatividad» se encuentra exhausto precisamente porque las «industrias creativas» del capitalismo se lo han apropiado. Y sin embargo, la proximidad de algunas ideas de Deleuze y Guattari con la retórica del capitalismo tardío no es una marca de su fracaso, sino de su éxito patente al descifrar algunos de los problemas de la organización política bajo el posfordismo. El giro del fordismo al posfordismo, o de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, para usar la terminología de Foucault y Deleuze, por supuesto que

involucra un cambio en el régimen libidinal: concretamente, se intensifica el deseo por los bienes de consumo, financiados a crédito. Pero esto no significa que esta reinversión libidinal deba ser combatida mediante la afirmación de la antigua disciplina de clase. El posfordismo ha llevado a la descomposición de la vieja clase trabajadora. En el occidente globalizado, cuanto menos, la clase trabajadora ya no se concentra en los espacios industriales y sus formas de acción, por lo tanto, ya no son tan efectivas como antes. Al mismo tiempo, las atracciones libidinales del capitalismo de consumo deben ser enfrentadas por una especie de contralibido y no simplemente por una deslibidinización depresiva.

Pero todo esto implica reconocer, desde la política, la naturaleza fundamentalmente inorgánica de la libido, tal como fue descripta por Freud y los surrealistas, por Lacan, Althusser y Haraway, por Deleuze y Guattari, entre otros. La libido inorgánica es lo que Lacan y Land llaman pulsion de muerte: no se trata del anhelo de morir, de extinguir el deseo en la muerte (lo que Freud llamaba el principio del Nirvana), sino de una activa fuerza de muerte definida por la tendencia a desviarse de cualquier regulación homeostática. Como criaturas deseantes, somos nosotros mismos quienes rompemos el equilibrio orgánico. Y la novedad de *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* como obra precursora de un nuevo relato histórico está en su forma de combinar esta lectura de la libido inorgánica con la noción marxista-hegeliana de que la historia tiene una dirección. Y una de las consecuencias de este análisis es que se tornó muy difícil volver a encauzar esta libido inorgánica capaz de maquinar la historia y dotada de dirección propia una vez que ya se ha escapado del cauce: si el deseo es una fuerza histórico-maquínica, su emergencia altera la «realidad» misma. Suprimir el deseo, por su parte, implicaría o bien dar un masivo y costoso giro de la historia hacia atrás o bien provocar amnesia colectiva a gran escala, o una combinación de ambas cosas.

Para Land, esta cuestión también implica que «el poscapitalismo no tiene sentido salvo como fin al motor del cambio».[56] En este punto debemos regresar a Louise Mensch y entender que el desafío es imaginar una forma de poscapitalismo que pueda equipararse con la pulsión de muerte. De momento lo que encontramos es que buena parte del anticapitalismo, por el contrario, se aboca a la búsqueda imposible de un sistema social orientado a la quiescencia total, al principio del Nirvana, es decir, orientado a un retorno al equilibrio místico primitivo, sin Starbucks y sin iPhone, de los que se mofan Mensch y sus camaradas conservadores. Y es evidente que este retorno sería posible

solo si se satisface una de dos condiciones: un apocalipsis tecnosocial o un retorno del autoritarismo. ¿De qué otra manera disolver la pulsión? Y si el equilibrio primitivista no es lo que queremos, fundamentalmente tendríamos que poder articular qué es lo que queremos, lo que equivaldría a desarticular el meollo que el capital forma con el deseo y la tecnología de consumo.

Con todo esto en mente, podemos volver a considerar la pregunta inicial de hasta qué punto el deseo que suscitan Starbucks y iPhone es finalmente un deseo de abrazar el capitalismo. Es llamativo ver que lo que se condena tan a menudo en el modelo de negocios de Starbucks es lo mismo que se le reprochaba típicamente al comunismo: su carácter genérico, homogéneo, su capacidad de erradicar la individualidad y la iniciativa de los empleados. Al mismo tiempo, es esta espacialidad genérica, más que el café caro y mediocre que ofrece, lo que explica buena parte del éxito de Starbucks. Empieza a parecernos que, más que haber una convergencia inevitable entre el deseo de Starbucks y el deseo del capitalismo, lo que hace Starbucks es alimentar deseos que solo puede satisfacer parcial y provisionalmente. ¿Qué nos impide pensar, en definitiva, que el deseo de Starbucks es el deseo reprimido de comunismo? ¿Qué es este tercer espacio que Starbucks ofrece, un espacio que no es el hogar ni el trabajo, sino una prefiguración degradada del comunismo mismo? En su provocativo ensayo «La utopía como replicación», originalmente titulado «Walmart como utopía», Jameson se anima a abordar este objeto atacado por la furia anticapitalista:

> Como un experimento del pensamiento; no, de acuerdo con la modalidad cruda pero práctica de Lenin, como una institución de la que (después de la revolución) podemos «*amputar* lo que *mutila capitalistamente* este aparato excelente», sino más bien como algo similar a lo que Raymond Williams llamó lo emergente, en oposición a lo residual: la forma de un futuro utópico acechando a través de la niebla, un futuro utópico que debemos aferrar como oportunidad de ejercitar más plenamente la imaginación utópica, antes que como ocasión de hacer juicios moralizantes o practicar una nostalgia regresiva.[57]

La ambivalencia dialéctica que Jameson pide respecto de Walmart («admiración y juicio positivo […] pero también condena absoluta») ya es parte de la conducta de los clientes de cadenas de este tipo, como también Starbucks, muchos de los cuales se encuentran entre sus más fervorosos

críticos, aunque no dejen de servirse de ellas habitualmente. Este anticapitalismo de los consumidores más devotos no es sino la contracara de la supuesta complicidad con el capital que Louise Mensch encuentra entre los militantes anticapitalistas. Para Deleuze y Guattari, el capitalismo se define por el modo en que simultáneamente engendra e inhibe los procesos de estratificación. En su célebre fórmula, el capitalismo desterritorializa y reterritorializa al mismo tiempo; no existe un proceso de descodificación abstracta sin un proceso recíproco de recodificación a través de la personalización neurótica (la edipización); de ahí la disyunción típica de los comienzos del siglo XXI entre el capitalismo financiero tremendamente abstracto y la cultura de la celebridad edípica. El capitalismo no es más que un escape del feudalismo que necesariamente fracasa y que, en lugar de destruir las castas, reconstituye la estratificación social en la estructura de clases. Solo considerando esta distinción puede tener sentido la propuesta de Deleuze y Guattari de «acelerar el proceso». No significa acelerar el capitalismo o alguno de sus rasgos sin plan y sin orden, únicamente para ver qué pasa, y con la esperanza íntima y más bien poco probable de hacerlo colapsar. Más bien, significa acelerar los procesos de desestratificación que el capitalismo solo es capaz de obstruir. Una de las virtudes de este modelo es que pone al capital, y no a sus adversarios, del lado de la resistencia y el control. Los reaccionarios al capitalismo entienden la modernidad urbana, el ciberespacio y el fin de la familia solo como una caída desde un estado original comunitario y mítico. ¿No podemos, en cambio, pensar en la cultura del capitalismo de consumo, con sus comidas rápidas, sus restaurants autoservicio, sus hoteles anónimos y su vida familiar desintegrada, como una prefiguración tenue de aquel campo social que imaginaban los primeros planificadores soviéticos como L. M. Sabsovich?

> En la tradición de los sueños socialistas del colectivismo doméstico, Sabsovich imaginaba la coordinación de todas las operaciones en la cadena de producción de alimentos que llevaran de las materias primas a las comidas terminadas y disponibles a la población en cafeterías, en comedores populares y en formas envasadas en contenedores térmicos. No sería necesario ya comprar alimentos, cocinarlos, poner la mesa o tener una cocina. El lavado de ropa, la costura, la reparación e incluso la limpieza doméstica (gracias a los electrodomésticos) serían industrializados de la misma

> forma. De esta manera, cada persona podría contar con una habitación para vivir y dormir sin tener que ocuparse del mantenimiento. Rusia se convertiría así en una vasta cadena hotelera sin cargo.

El sistema soviético no logró alcanzar este sueño, cuya realización quizás compete todavía a nuestro futuro, si es que aceptamos que no estamos peleando por un retorno a las condiciones esencialmente reaccionarias de la interacción cara a cara y a una «línea de campesinos racialmente puros que surcan un mismo pedazo de tierra durante toda la eternidad».[58] Eso es lo que Marx y Engels llamaban «la idiotez de la vida rural». Deberíamos pelear por algo distinto: por la construcción de una modernidad alternativa en la que la tecnología, la producción en masa y los sistemas impersonales del gerenciamiento contribuyan, todos, a la remodelación de la esfera pública. Y público no significa, en este caso, estatal: el desafío es imaginar un modelo de propiedad pública que no sea el de la centralización estatal como la que se dio durante el siglo XX. Algunas pistas de este modelo pueden encontrarse, tal vez, en las maravillas arquitectónicas de los últimos años del bloque soviético, fotografiadas por Frédéric Chaubin: «edificios que se parapetan en el colapso de un mundo con otro, en los que el futurismo y la ciencia ficción se chocan con el monumentalismo» en una especie de «cripto-pop casi psicodélico».[59] Mientras que para Chaubin estos edificios son la afloración pasajera de un sistema político y social putrefacto, ¿no podríamos considerarlos reliquias de un futuro poscapitalista que todavía debe realizarse, en el que el deseo y el comunismo se reconcilian en armonía? «Ni modernos ni posmodernos, como sueños que flotan libremente, aparecen en el horizonte, apuntando a la cuarta dimensión».[60]



MARK FISHER (Reino Unido, 1968-2017) es un escritor y teórico especializado en cultura musical. Colaborador regular de las publicaciones *The Wire, Sight & Sound, Frieze y New Statesman*. Es profesor de filosofía en el City Literary Institute de Londres y profesor visitante en el Centro de Estudios Culturales de Goldsmith, Universidad de Londres. Entre sus libros se cuentan *Capitalism Realism* y *Ghosts of My Life: Essays on Melancholia, Hauntology and Lost Futures*. Mantiene “k-punk”, uno de los blogs más populares sobre teoría cultural.

Notas

[1] Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004. <<

[2] Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996. <<

[3] Slavoj Žižek, «Cómo inventó Marx el síntoma», en *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1992; incluido también en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. <<

[4] Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge (MA), MIT Press, 2003. <<

[5] Sin contar con rango universitario HE (por Higher Education), los *colleges* del programa Further Education (FE) ofrecen educación pública y gratuita orientada al mundo del trabajo para los egresados de la escuela secundaria. Por su contenido y asistentes, resultan más o menos comparables a los terciarios de la Argentina o a la Fachoberschüle alemana. [N. del T.]. <<

[*] En España se publicó como *El proceso*. Nota del E. D. <<

[6] «France Faces the Future», *The Economist*, 30 de marzo de 2006. <<

[7] Slavoj Žižek, «Nobody has to be vile», *London Review of Books*, vol. 28, n.º 7, abril de 2006. <<

[8] David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007. <<

[9] Oliver James, *The Selfish Capitalist*, Londres, Vermilion, 2007. <<

[10] Ibíd. <<

[11] Massimo De Angelis y David Harvie, «Cognitive capitalism and the rat race: how capital measures ideas and affects in UK Higher Education», *Historical Materialism*, vol. 17, n.º 3, 2009. <<

[12] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* México, Siglo XXI, 1998. <<

[13] Nick Land es un filósofo y escritor inglés, cofundador de la Cybernetic Culture Research Unit, cuya producción académica integra campos diversos, como la teoría filosófica, la ciencia, la ficción, la poesía y la *performance*. <<



[14] *Les non-dupes errent* (literalmente, «los no-tontos erran») se pronuncia casi igual a *le nom du père* [el nombre del padre]. [N. del T.]. <<

[15] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Madrid, Paidós, 2001. <<

[16] Massimo De Angelis y David Harvie, *op. cit*. **<<**

[17] Ursula K. Le Guin, *La rueda celeste*, Barcelona, Edhasa, 1987. <<

[18] John Newsinger, «Brown's Journey from Reformism to Neoliberalism», International Socialism, n.º 115, 2007. <<

[19] Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000. <<

[20] Wendy Brown, *Regulating Aversion*, Princeton, Princeton University Press, 2008. <<

[21] El término *Nanny State* fue acuñado en el Reino Unido durante los años 60 para referirse críticamente al tipo de Estado que regula la vida de los habitantes en temas vinculados con el bienestar y la salud (alimentación, alcoholismo, tabaquismo, etc.). El vocablo *nanny* [niñera] alude a cierta incapacidad infantil de los ciudadanos, quienes no podrían velar por su seguridad de modo autónomo. <<

[22] Franz Kafka, *El Castillo*, Madrid, Alianza, 2006. <<

[23] El 22 de julio de 2005, Jean Charles de Menezes, ciudadano brasileño, fue asesinado por la policía en el subterráneo de Londres al ser confundido con uno de los terroristas que habían intentado cometer una serie de atentados el día anterior. Ian Tomlinson fue golpeado por un policía en el centro de Londres durante la represión de las protestas contra la reunión del G20, el 1.º de abril de 2009. Murió en minutos, camino al hospital. En ambos casos, los responsables fueron absueltos. [N. del T.]. <<

[24] El 15 de abril de 1989, noventa y seis personas murieron en el estadio Hillsborough en Sheffield debido a la sobreventa de entradas y al desorden en el ingreso del público, que provocó la rotura de una barrera y la caída de muchos asistentes de una tribuna. Otros murieron por asfixia, a causa de la aglomeración en los pasillos. [N. del T.]. <<

[25] *Supernanny* es un programa de televisión británico, en formato de *reality show*, que se emitió en el país europeo entre 2004 y 2012. Protagonizado por la niñera profesional Jo Frost, en cada capítulo una familia distinta recibe consejos y asesoramiento acerca de cómo solucionar los problemas de conducta de los niños del hogar. [N. de la E.]. <<

[26] Entre 1922 y 1938, el barón John Reith (1889-1971) fue director general de la BBC, a la que dio una impronta duradera de seriedad, universalidad y neutralidad informativa. [N. del T.]. <<

[27] Neologismo a partir de *consent* [consenso, permiso] y *sentimental*. [N. del T.]. <<

[28] Robert Murdoch es un empresario australiano, nacionalizado estadounidense, dueño de un multimedio integrado por las empresas News Corporation y 21st Century Fox, que incluye los periódicos *The Sun* y *The Times*, y cadenas de televisión como Fox y Sky, entre otras compañías. En 2011, un semanario británico de su propiedad. *News of the World*, protagonizó un escándalo que derivó en un extenso proceso judicial y que puso en discusión el rol de los medios de comunicación en el Reino Unido, ya que desde ese medio sensacionalista se habían realizado escuchas ilegales a una serie de personalidades reconocidas. [N. de la E.]. <<

[29] Friedrich August von Hayek (1889-1992), economista austríaco, fue quien acuñó durante las décadas de 1920 y 1930 una buena parte de las ideas económicas que luego popularizó el neoliberalismo. [N. del T.]. <<

[30] Este artículo, publicado en septiembre de 2011, fue extraído del n.º 48 de la revista *Soundings*. Al igual que el segundo texto que integra el «Apéndice», «Deseo poscapitalista», fue seleccionado especialmente para esta edición. <<

[31] Ivor Southwood, *Non-Stop Inertia*, Zero Books, Londres, 2010. <<

[32] Ibíd. <<

[33] *Ibid*. <<

[34] Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books, 2009. <<

[35] Atilio Borón, «The Truth About Capitalist Democracy», *Socialist Register*, 2006. <<

[36] Ver Jeremy Gilbert, «Elitism, Philistinism and Populism: the Sorry State of British Higher Education Policy», en opendemocracy.net/ourkingdom, 2010. <<

[37] Ver Stuart Hall y Martin Jacques (eds.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Londres, Lawrence & Wishart, 1989. **<<**

[38] Toni Negri, *Arte y multitud*, Madrid, Trotta, 2000. <<

[39] Savonarola, «Curriculum mortis», en conjunctural.blogspot.com/2008/08/curriculum-mortis.html, 2008. <<

[40] Phillip Blond, *The Ownership State: Restoring Excellence, Innovation and Ethos to Public Services*, Londres, ResPublica/Nesta, 2009. <<

[41] Tobias van Veen, «Business Ontology (or why Xmas Gets You Fired)», en fugitive.quadrantcrossing.org/2009/12/business-ontology/. <<

[42] Franco «Bifo» Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, Londres, Minor Compositions, 2009. <<

[43] *Ibid.* <<

[44] Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less from Each Other*, Nueva York, Basic, 2011. <<

[45] Jodi Dean, *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive*, Londres, Polity, 2010. <<

[46] Dan Hind, *The Return of the Public*, Londres, Verso, 2010. <<

[47] David Smail, *Power, Interest and Psychology: Elements of a Social Materialist Understanding of Distress*, Londres, PCCS, 2009. <<

[48] *Ibíd*. <<

[49] Eva Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2007. <<

[50] Ensayo extraído del libro colectivo *What we are fighting for: A radical collective manifesto*, editado por Federico Campagna y Emanuele Campiglio, publicado por la editorial Pluto Press de Londres en 2012. <<

[51] Ian Birrell, «Why the St Paul’s Rebels Without a Clue Can’t Simply Be Ignored», *Evening Standard*, 18 de octubre de 2012. <<

[52] Nick Land, «Machinic Desire», en *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Londres y Nueva York, Urbanomic/Sequence, 2010. <<

[53] Nick Land, «Meltdown», en *Fanged Noumena*. <<

[54] Ver Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia, Pre-Textos, 2004. <<

[55] Éric Alliez, en «Deleuzian Politics? A Roundtable Discussion: Éric Alliez, Claire Colebrook, Peter Hallward, Nicholas Thoburn, Jeremy Gibert», *New Formations*, vol. 68, n.º 1. <<

[56] Nick Land, «Critique of Trascendental Materialism», en *Fanged Noumena*. <<

[57] Fredric Jameson, «La utopía como replicación», en *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013. <<

[58] Richard Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1989. <<

[59] Nick Land, «Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production», en *Fanged Noumena*. <<

[60] Frédéric Chaubin, *CCCP: Cosmic Communist Constructions Photographed*, Berlin, Taschen, 2010. <<